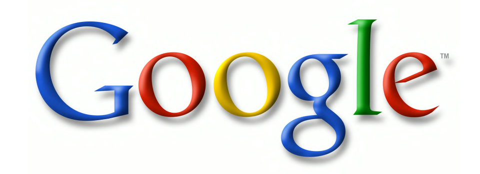
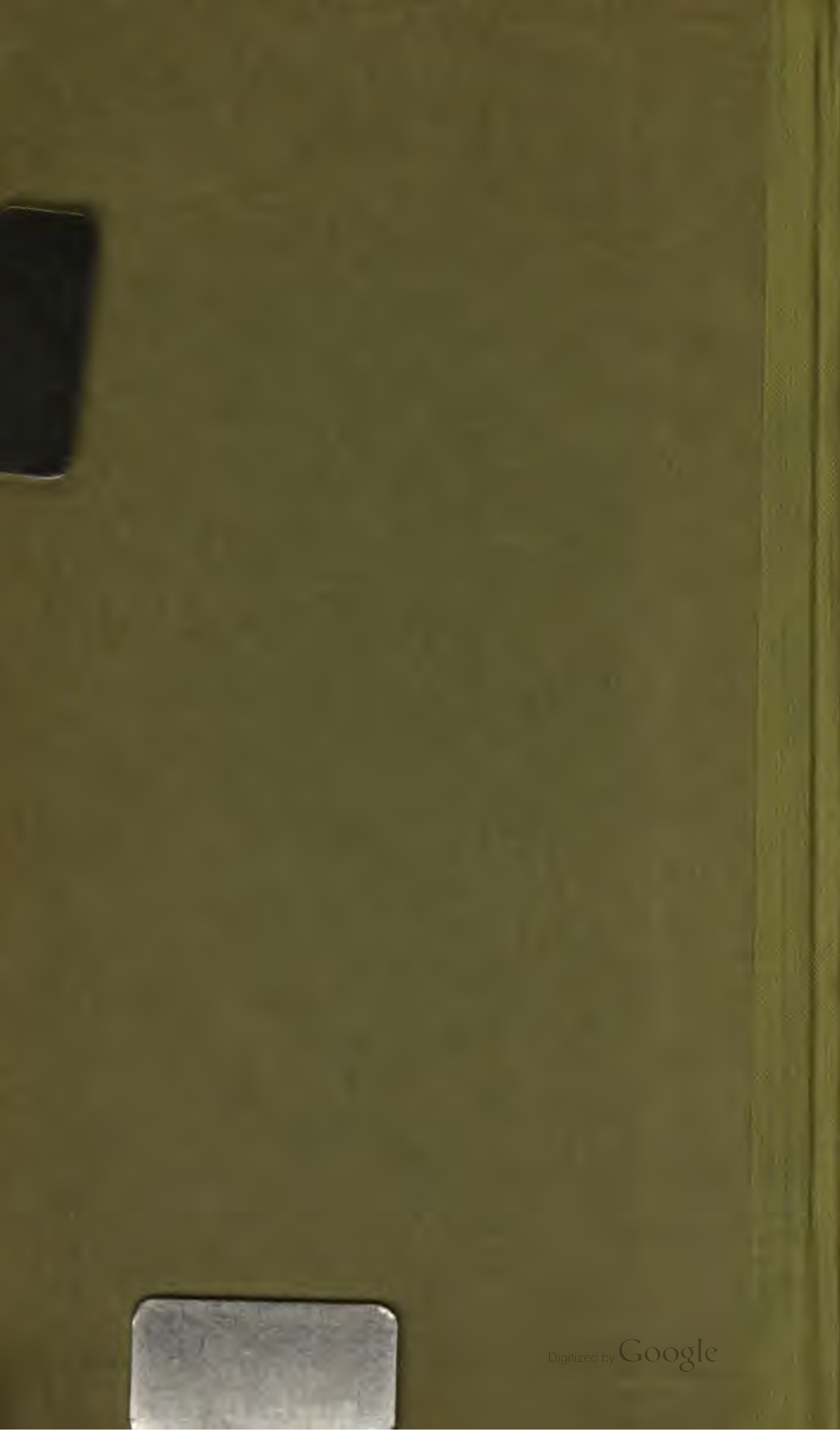






LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

EXPOSÉE ET DÉFENDUE

PAR LE R. P. KLEUTGEN

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

PUBLIÉE EN ALLEMAGNE ET A ROME

AVEC L'APPROBATION DE L'AUTORITÉ ECCLÉSIASTIQUE

TRADUITE DE L'ALLEMAND AVEC L'AUTORISATION DE L'AUTEUR

PAR LE R. P. CONSTANT SIERP

TOME DEUXIÈME

PARIS

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS

3, RUE DE L'ABBAYE, 3

1869

1. Philosophy, Scholastic

LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

EXPOSÉE ET DÉFENDUE.

PROPRIÉTÉ.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI CHEZ LES LIBRAIRES SUIVANTS :

EN FRANCE

ANGERS,	Barassé.	LE MANS,	Le Guicheux-Gallienne.
—	Lainé frères.	LIMOGES,	Dilhan-Vivès.
ANNECY,	Burdet.	MARSEILLE,	Chauffard.
ARRAS,	Brunet.	—	Laferrière.
—	Théry.	METZ,	Constant Lolez.
BESANÇON,	Turbergue.	—	Rousseau-Pallez.
BLOIS,	Dezairs-Blanchet.	MONTPELLIER,	Malavialle.
BORDEAUX,	Chaumas.	—	Séguin.
—	Coderc et et Poujol.	MULHOUSE,	Perrin.
BOURGES,	Dilhan.	NANTES,	Mazeau.
BREST,	Lefournier.	—	Poirier-Legros.
CAEN,	Chenel.	NANCY,	Thomas et Pierron.
CARCASSONNE,	Gadrat,	—	Vagner.
CHAMBÉRY,	Perrin.	ORLÉANS,	Blanchard.
CLERMONT-FERRAND,	Servoingt.	POITIERS,	Bonamy.
—	Bellet.	REIMS,	Bonnefoy.
DIJON,	Gagey.	RENNES,	Hauvespre.
LILLE,	Quarré.	—	Thébault.
—	Béghin.	—	Verdier.
LYON,	Briday.	ROUEN,	Fleury.
—	Girard.	TOULOUSE,	Ferrère.
—	Josserand.	—	Privat,
—	Perisse frères.	TOURS,	Gattier.

A L'ÉTRANGER

AMSTERDAM,	Van Langenhuysen.	LONDRES,	Burns et Lambert.
BOIS-LE-LUC,	Verhoeven.	LOUVAIN,	Peeters.
BREDA,	Van Vees.	—	Desbarax.
BRUGES,	Beyaert-Defoort.	MADRID,	Bailly-Baillière.
BRUXELLES,	Goemaere.	—	Poupart.
DUBLIN,	Dowling.	MILAN,	Besozzi.
FRIBOURG,	Herder.	ROME,	Merle.
GENÈVE,	Marc Mehling.	St-PÉTERSBOURG,	Wolff.
GÊNES,	Fassi-Como.	TURIN,	Marietti.
LIÉGE,	Spée-Zelis.	VIENNE,	Gérold et fils.
LEIPZIG.	Dürr.		

Paris. — Typogr. Adolphe Lainé, rue des Saints-Pères, 19.

LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

EXPOSÉE ET DÉFENDUE

PAR LE R. P. KLEUTGEN

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

PUBLIÉE

En Allemagne et à Rome avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique

TRADUITE AVEC L'AUTORISATION DE L'AUTEUR

PAR LE R. P. CONSTANT SIERP

De la congrégation des Sacrés-Cœurs, dite de Picpus,
Professeur de dogme au grand séminaire de Rouen.

TOME DEUXIÈME

PARIS

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS

3, RUE DE L'ABBAYE, 3

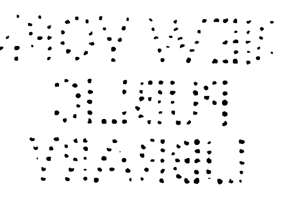
1869

PERMIS D'IMPRIMER

Rouen, 22 mars 1869.

E. Delahaye,

Vicaire général.



LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

EXPOSÉE ET DÉFENDUE.

QUATRIÈME DISSERTATION.

DES PRINCIPES.

283. Par *principes* on entend, en philosophie, non tout *commencement*, c'est-à-dire non toute chose qui est la *première* dans une série quelconque, mais seulement ce par quoi *est* une autre chose. Si l'on prend ce mot « *être* » dans son sens le plus large, cette définition est adéquate. Mais dans un sens strict nous n'affirmons l'être que des choses qui ont une existence permanente ; ce qui est seulement passager ou successif, par exemple une action, nous le désignons par des termes exprimant que la chose se fait ou arrive à l'existence. De plus, outre l'*être réel* que les choses possèdent en elles-mêmes, elles peuvent avoir *un être idéal* dans l'esprit qui les connaît. C'est pourquoi Aristote donne des principes une définition qui nous en fait connaître en même temps les différentes espèces : Le principe, dit-il, est ce par quoi une chose *est, se produit* ou *se connaît*[1]. Dans cette définition, comme le fait remarquer

[1] *Métaph.*, lib. v, c. 1.

Suarez, il n'est pas fait mention de l'amour ni de la volonté, parce que le motif qui nous fait aimer ou vouloir quelque chose se confond avec le principe de l'être ou de la connaissance [1].

En parlant du principe de la connaissance, nous n'avons pas en vue l'intelligence qui en est la cause comme une force est la cause de l'acte qu'elle produit, mais nous comprenons par là une chose qui nous en fait connaître une autre. Or, une chose ne peut nous en faire connaître une autre que si elle nous est déjà connue ; par conséquent, le principe de la connaissance dont nous parlons ici est lui-même une connaissance par laquelle nous arrivons à d'autres connaissances.

Cette connaissance peut avoir pour objet un fait particulier, par exemple, notre pensée ou notre propre existence ; ce commencement de la connaissance se nomme communément *point de départ,* et nous réservons le nom de *principes* à certains concepts universels ou à certaines propositions générales, parce que c'est principalement sur ces concepts et sur ces propositions que repose notre science. Le concept d'*homme*, par exemple, nous procure bien des connaissances, lorsque nous examinons ce qu'est la raison et la sensibilité, quelles doivent être l'activité, la destinée et la perfection d'un être qui réunit la raison et la sensibilité dans une même nature. Plus ces concepts sont universels, moins nous obtenons d'éclaircissements par leur seule analyse ; car ils n'ont une universalité plus grande que parce qu'ils renferment moins de déterminations. Le concept d'*homme* suppose l'être, la substance, la vie, la sensibilité et l'intelligence, tandis que le concept plus universel d'*être sensible* ne renferme que les quatre premières déterminations. Le concept d'*être vivant,* lequel est encore plus général, ne suppose, outre l'être, que la substance et la vie,

[1] *Métaph.*, disp. XII, sect. I.

et enfin le concept suprême et le plus universel de l'*être* ne contient qu'une seule détermination, celle de l'être. Toutefois, comme les concepts plus universels sont d'autant plus étendus, quant au nombre d'êtres auxquels ils s'appliquent, que leur compréhension est plus restreinte, ce que nous connaissons par eux doit s'appliquer à un plus grand nombre d'êtres. Ce que nous disons des êtres sensibles s'applique non-seulement aux animaux, mais encore à l'homme, et ce que nous affirmons des êtres vivants doit être vrai même des plantes. Enfin les propositions que nous formons au moyen du concept le plus universel de l'être doivent s'appliquer indistinctement à tout ce qui est ou peut être. Comme ces propositions compénètrent intimement toutes nos pensées pour les régler et les déterminer, elles prennent le nom de principes suprêmes ou premiers, *prima principia*.

Il est clair, par ce que nous venons de dire, que de ces premiers principes nous ne pouvons pas déduire tout ce qui peut être objet de notre science; car les concepts des choses déterminées quant au genre et à l'espèce, nous ne pouvons les déduire du concept suprême de l'être, mais nous devons les acquérir par une autre voie. Comme dans l'expérience les êtres se manifestent à nous selon leurs caractères particuliers ou individuels; ainsi nous obtenons, au moyen de l'abstraction, les concepts qui les distinguent : nous les concevons, par exemple, comme êtres vivants, comme êtres sensibles, ou comme hommes, selon que nous trouvons en eux les phénomènes de la vie, de la sensibilité, ou de l'intelligence. Mais lorsque nous formons ces concepts, comme quand nous les unissons ou les séparons, en jugeant des choses par l'affirmation ou la négation de certaines propriétés, nous appliquons toujours ces principes suprêmes qui dérivent immédiatement de la simple notion de l'être. Par conséquent, quoique le concept de l'être ne soit pas la *source* de toutes nos connaissances, il est cepen-

dant la règle et comme telle le principe de tous nos jugements.

284. D'après les scolastiques, nous l'avons vu, les principes de la philosophie ne nous sont pas transmis par la foi, ni lorsque nous nous servons comme d'un point de départ de faits empruntés au monde réel, ni lorsque, en partant de ces faits, nous passons, par le moyen de vérités générales, à d'autres connaissances. Nous obtenons plutôt, d'après leur théorie, les concepts suprêmes comme les concepts dérivés, par le moyen de l'abstraction, des choses sensibles, et les principes qui dérivent de ces concepts sont certains pour nous, parce que la raison en perçoit elle-même la vérité. Cependant, au moyen de ces concepts et de ces principes, non-seulement nous parvenons à l'intelligence ou à la science proprement dite de la réalité dont nous avons l'expérience, mais encore nous nous élevons jusqu'à la connaissance de choses qu'aucun sens ne peut percevoir ; toutefois ce n'est qu'après avoir obtenu, par la perception de l'intelligence, la certitude de la réalité des choses sensibles.—Nous croyons avoir suffisamment défendu cette doctrine contre les difficultés qu'élevait l'école de M. de Bonald ; mais d'autres philosophes attaquent encore la même théorie, et cela pour deux raisons. On accuse d'abord la scolastique de n'avoir pas su démontrer ce qu'elle enseignait sur les principes et sur la connaissance du supersensible au moyen des choses sensibles, et de ne s'être pas suffisamment rendu compte de sa théorie pour que, dans ses spéculations, elle fût à l'abri de l'erreur. En outre on reproche à la philosophie du moyen âge de manquer d'un fondement solide et inattaquable, ainsi que d'une théorie pleinement développée, principalement, parce qu'elle n'a pas su lui donner sa perfection complète, en considérant les choses à la lumière de l'absolu. En effet, toutes les choses peuvent être comprises par la nature de l'être absolu, pourvu que nous ayons de celui-ci une con-

naissance parfaite. Si donc, au lieu de la conception de l'être en général, nous avions une représentation adéquate de l'être absolu, notre pensée pourrait recevoir d'elle non-seulement sa règle, mais encore tout son objet. On veut par conséquent établir le concept de l'absolu comme le principe le plus élevé de la philosophie, et l'on exalte la spéculation qui, partant de ce concept, explique l'universalité des choses par ce seul principe comme la plus excellente et la plus sublime, pour l'opposer à la philosophie vulgaire et commune, laquelle seule aurait été connue des scolastiques. Nous examinerons ce dernier reproche dans la dissertation suivante, dans laquelle nous aurons à traiter de la méthode ; ici nous nous occuperons des principes de la spéculation, pour montrer que dans la philosophie scolastique on en possédait déjà une connaissance approfondie et certaine, ou que du moins on peut démontrer la vérité et la certitude de ces principes sans s'écarter des opinions professées dans l'ancienne école.

Nous avons donc ici à examiner principalement trois questions. Ce que nous concevons par des concepts et des principes abstraits, étant universel, n'existe pas dans la réalité tel que nous le concevons. On peut donc, à juste titre, l'appeler *idéal,* et la première question qui se présente est de savoir si dans la philosophie scolastique on peut démontrer la valeur et la vérité (l'objectivité) de ces choses idéales. Quoique la vérité de ce qui est idéal soit indépendante comme telle, ainsi que les scolastiques l'enseignaient, de la réalité des choses à la perception desquelles l'intelligence forme ses concepts ; cependant, nous ne pouvons connaître par ces concepts, en partant du monde sensible, l'existence du monde supersensible que si auparavant nous avons obtenu la certitude de la réalité des choses sensibles. Notre seconde question est donc celle-ci : Peut-on trouver dans les principes de la philosophie scolastique un motif qui nous garantisse la réalité des faits qui

lui servent de point de départ? — Mais pour que, en partant de ces faits du monde réel, on puisse passer outre, au moyen de vérités générales, et conclure, de l'existence et de la nature des choses sensibles, l'existence et la nature du supersensible, et même pour qu'on puisse ramener à leurs principes les phénomènes du monde sensible, il ne suffit pas de connaître la vérité ou l'objectivité des concepts, laquelle conviendrait aussi aux choses idéales et prouverait seulement la possibilité de ce que nous pensons. Nous devons savoir en outre que par nos concepts nous percevons l'être réel des choses dont les phénomènes nous servent à former les concepts. Par le concept de l'homme, par exemple, nous devons reconnaître, non-seulement qu'un être de cette espèce est possible, mais encore que la nature réelle de l'être pensé par ce concept correspond exactement à la représentation que nous en avons. Nous traiterons donc d'abord de la connaissance de l'idéal, ensuite de la connaissance du réel quant à son existence; enfin de la connaissance du réel considéré dans son essence. — Cependant, pour que nous puissions apprécier la doctrine des scolastiques dans ses rapports avec la philosophie nouvelle, il sera bon de jeter d'abord un regard sur le système auquel la philosophie moderne doit son origine.

CHAPITRE PREMIER.

DOCTRINE DE DESCARTES SUR LES PRINCIPES.

285. On ne peut espérer, disait Descartes, de donner à la connaissance philosophique un fondement solide que si auparavant on examine quelles sont les choses dont il est possible à l'homme de douter d'une manière quelconque. Ayant ainsi trouvé quelque chose dont il est absolument impossible de douter, on a obtenu, d'après lui, le point dont on peut partir pour arriver avec certitude à d'autres connaissances. — Or il croyait que l'homme pouvait douter non-seulement de l'existence des choses qui l'entourent, mais encore de la réalité de son propre corps; car il ne peut connaître son propre corps, comme les choses distinctes de lui, que par la perception des sens, laquelle, comme l'enseigne tous les jours l'expérience, est sujette à bien des illusions[1]. Mais les connaissances rationnelles elles-mêmes, voire les théorèmes mathématiques les plus élémentaires, ainsi que les principes philosophiques dont on proclame la vérité évidente, n'ont pas, d'après Descartes, une certitude inébranlable. Tant que l'esprit se les représente, il ne peut pas, à la vérité, s'empêcher de les tenir pour vrais; mais si ensuite il se rappelle combien de fois il lui est arrivé, comme à d'autres, d'estimer absolument vrai

[1] Dubitabimus imprimis, an ullæ res sensibiles aut imaginabiles existant : primo quia deprehendimus interdum sensus errare... deinde, quia quotidie in somnis innumera videmur sentire aut imaginare, quæ nusquam sunt. (*Princ. phil.*, p. I, n. 4.)



et évident par soi ce que cependant plus tard il a reconnu faux, il sera amené naturellement à se défier de toute évidence. Et ainsi, lorsqu'il vient à réfléchir, il doit douter de la vérité même des principes les plus élémentaires, principalement parce qu'il ne sait pas encore si la nature humaine, par sa partie spirituelle non moins que par sa partie sensible, n'est pas constituée de manière à se tromper, non-seulement quelquefois, mais toujours et partout [1].

Mais si celui qui pense peut ainsi douter de tout ce que jusqu'ici il avait tenu pour vrai, il ne peut toutefois jamais être dans l'incertitude sur sa propre existence. Qui pense existe, lors même qu'il se tromperait dans toutes ses pensées. Encore que Dieu eût pu me créer sujet à l'erreur en tout, cependant il n'aurait pu faire que je fusse exposé à l'erreur sans exister [2].

Descartes croyait avoir trouvé dans cette vérité le point de départ seul fixe et certain. Mais comment prétend-il, en partant de cette vérité certaine, rendre à toutes les autres connaissances la certitude qu'il leur avait d'abord contestée? La raison principale que nous avons de douter, c'est, comme nous l'avons vu, l'incertitude où nous sommes, si telle n'est pas la nature de l'homme, qu'il se trompe en tout ce qu'il croit connaître. Il faut donc avant tout triompher de cette incertitude; voilà pourquoi Descartes croit nécessaire de démontrer d'abord l'existence de Dieu et

[1] Dubitabimus etiam de reliquis quæ antea pro maxime certis habuimus; etiam de mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quæ hactenus putavimus esse per se nota... (*Princ. phil.* p. I, n. 5 et 13.)

[2] Facile supponimus, nullum esse Deum, nullum cœlum, nulla corpora, nosque etiam ipsos non habere manus nec pedes, neque denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse; repugnat enim, ut putemus id quod cogitat eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. (*Ibid.*, n. 7.)

Ces mêmes considérations se trouvent développées plus longuement : *De prima Phil.*, méd. I et II.

sa perfection infinie, pour pouvoir conclure que Dieu n'a pu nous donner une faculté de connaître si sujette à l'erreur.

Mais n'avait-il pas rendu douteuses toutes les vérités qui peuvent servir à démontrer cette conclusion? Comment donc procède-t-il dans cette entreprise? Il se tourne vers l'argument appelé *ontologique,* lequel, bien que saint Anselme s'en soit servi, avait été universellement rejeté par les scolastiques postérieurs. On ne peut nier, dit Descartes, que nous ayons l'idée de Dieu, c'est-à-dire la représentation d'un être infiniment parfait. Or, cette représentation impliquerait une contradiction en elle-même, si nous ne concevions pas l'être souverainement parfait comme existant ; car l'existence est évidemment une perfection. C'est ainsi que de l'idée de Dieu découle la certitude de son existence ; en d'autres termes, la possibilité de se représenter Dieu implique l'impossibilité de le concevoir autrement qu'existant. — En outre, poursuit le même auteur, l'idée de Dieu est tellement au-dessus de tout ce que nous pouvons penser d'ailleurs, que cette idée ne peut avoir son fondement que dans l'existence même de l'être suprême.

Avec la même clarté que nous trouvons l'existence de Dieu dans l'idée que nous avons de lui, nous comprenons qu'en lui il ne peut y avoir aucune imperfection. Or, comme la volonté de tromper est une grande imperfection, nous ne pouvons pas, évidemment, la supposer en Dieu, et ainsi il nous est impossible d'admettre que par notre nature nous soyons inévitablement livrés à l'erreur dans tout ce que nous connaissons. Dieu peut bien permettre que nous nous trompions par notre faute, mais il ne peut pas nous induire en erreur lui-même. Voilà pourtant ce que nous devrions affirmer, si Dieu nous avait créés tels que nous fussions sujets à l'erreur, lors même que nous connaissons avec une clarté et une netteté par-

faites, vu surtout que ces connaissances sont accompagnées d'une propension invincible à tenir pour vraies les choses connues[1].

Par ces raisonnements, Descartes croyait avoir écarté pareillement l'autre raison de douter qui rendait incertaine soit la connaissance sensible, soit la connaissance intellectuelle, et il pensait en outre avoir découvert par ce moyen la règle suprême de toute certitude. Ce doute est fondé sur le fait, constaté par l'expérience, que nous avons été trompés bien des fois par une évidence apparente aussi bien dans la perception des sens que dans nos pensées rationnelles. Lorsque nous soumettons cette expérience à un examen plus rigoureux, dit Descartes, nous trouvons que nous n'avons été trompés que lorsque nos représentations étaient peu claires ou confuses. Donc, en présupposant la sainteté du Créateur, comme la cause effective de toute vérité de nos connaissances, nous pouvons établir comme règle de toute certitude le principe : « Tout ce que nous connaissons avec une clarté et une netteté parfaites est vrai et certain. »

Voilà, en résumé, toute la théorie de Descartes sur la certitude. C'est la première tentative faite dans les temps modernes pour donner à la philosophie le fondement dont elle aurait jusque-là manqué.

286. Or, nous croyons devoir relever ici avant tout que Descartes n'a compris que très-imparfaitement la tâche dont la philosophie nouvelle se croit chargée. Cette tâche consiste à diriger nos études sur l'esprit qui connaît et à découvrir dans la connaissance elle-même la garantie de sa vérité ou de sa conformité à l'objet. Par là, on ne présuppose pas dans l'esprit, comme nous l'avons vu, le motif qui rend la chose vraie et certaine, mais seulement le motif pour lequel notre connaissance répond à la réalité; en d'au-

[1] *Médit.* III.

tres termes, on présuppose uniquement ce que déjà enseignaient S. Augustin aussi bien que S. Thomas, à savoir que la lumière de la raison qui fait connaître à l'esprit le vrai lui révèle aussi que ce dont il a la connaissance est vrai. Par conséquent, d'après l'ancienne école, non moins que d'après la nouvelle philosophie, il faut qu'une théorie de la certitude fasse voir dans notre connaissance elle-même ce caractère de certitude qui la met à l'abri de l'erreur. Aussi Descartes cherche-t-il à procéder ainsi pour la première proposition qui lui sert de point de départ; mais c'est uniquement pour cette proposition et c'est en quoi nous voyons d'une part combien est imparfaite la manière dont il concevait le but qu'il se proposait, et, d'autre part, pourquoi toute son entreprise devait avorter.

Il démontre que la connaissance de notre propre existence ne peut être incertaine pour nous d'aucune manière. Quoique, dans l'explication plus approfondie qu'il donne de la connaissance de nous-mêmes, Descartes soit resté bien au-dessous de ce que les scolastiques enseignaient avant lui, il s'efforce du moins ici de démontrer la certitude de cette connaissance par sa nature intrinsèque, c'est-à-dire par la perception intime que nous avons de la chose connue. Mais toute autre connaissance, fondée sur l'expérience aussi bien que sur la raison, ne devient certaine, d'après Descartes, que si nous la trouvons garantie par la sainteté divine. Donc, en exceptant uniquement la connaissance dont notre propre existence est l'objet, la certitude de tout ce que nous connaissons est fondée sur l'autorité de Dieu, presque comme dans la foi. La certitude de la foi, en effet, se distingue de celle que donne la science, en ce qu'elle ne naît pas d'une perception de la chose, mais de la connaissance que nous avons de la véracité d'un autre être. Par conséquent, d'après Descartes, la métaphysique tout entière, et même les mathématiques et la physique, reposent sur la

connaissance de Dieu en tant que souverainement vrai [1]. On voit ainsi que, malgré l'ardeur avec laquelle le P. Ventura combat le système de Descartes, une grande affinité existe entre les doctrines fondamentales de l'un et de l'autre.

Nous ne serons donc pas surpris non plus que, comme les Bonaldistes, en niant toute connaissance de Dieu antérieure à la foi, rendaient celle-ci impossible, Descartes pareillement ne trouve plus une méthode légitime pour arriver à la connaissance de Dieu, de laquelle dépend, dans son système, toute certitude. C'est seulement lorsque nous savons que Dieu, étant la véracité même, ne nous induit pas en erreur, que nous possédons une garantie suffisante de la vérité inhérente à nos pensées. Mais comment donc veut-il que l'esprit arrive à connaître cette souveraine véracité de Dieu ? Si, avant cette connaissance, nous ne sommes certains que de notre propre existence, sans que nous connaissions la propriété inhérente à notre nature qui nous rend capables de connaître la vérité, comment pouvons-nous, en partant de notre existence, parvenir à d'autres connaissances ? L'esprit humain, dit Descartes, ne peut se fier à ses pensées, si claires et si invincibles qu'elles puissent être, pas même à celles qui ont pour objet les propositions les plus élémentaires de l'arithmétique, et il veut que nous ayons confiance dans ces mêmes pensées, lorsqu'elles nous servent à connaître Dieu, notre créateur, et sa véracité ?

287. Or, Descartes ne se serait pas trompé si grossièrement, s'il avait eu devant les yeux la doctrine que les scolastiques enseignaient universellement sur les principes.

[1] Atque ita plane video, omnis scientiæ certitudinem et veritatem ab una Dei veri cognitione pendere, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim. (*Médit.* V.)

Or, il est à remarquer que, par *perfecte scire*, Descartes n'entend autre chose que connaître avec une entière certitude, et, dans le passage cité, il applique son principe à la géométrie et cherche à démontrer que cette science ne peut être certaine sans la connaissance préalable de Dieu.

Les principes, étant des propositions dont la vérité est connue par elle-même, doivent être tels que nous puissions trouver le motif d'affirmer le prédicat du sujet dans le sujet lui-même, dès que nous aurons compris la signification des termes. Ces propositions, disaient les scolastiques, deviennent par conséquent certaines par le seul examen de leur objet ou de leur contenu, parce que cet examen engendre dans l'homme la connaissance réfléchie qu'il perçoit clairement la vérité de cette proposition et qu'il la perçoit de manière à n'avoir besoin pour elle d'aucune autre garantie que cette perception elle-même. L'esprit constate en lui-même, comme un fait, la connaissance qu'il a de la vérité, ainsi que l'impossibilité où il est de se tromper, et voilà ce qui l'autorise à partir de ces propositions comme de principes certains pour progresser à d'autres connaissances. Si quelqu'un ne comprenait pas la vérité de cette proposition : « le tout est plus grand que chacune de ses parties, » on pourrait la lui faire comprendre, en lui faisant examiner les concepts du tout et de la partie. S'il refusait alors d'accorder qu'il arrive ainsi à une connaissance accompagnée d'une certitude absolue, si, avec Descartes, il prétendait, au contraire, qu'assurément il ne peut douter de ces propositions, tant qu'il ne pense qu'à elles seules, mais bien, lorsqu'il se souvient que peut-être c'est un mauvais génie, et non Dieu, qui l'a créé et lui a donné une intelligence en tout sujette à l'erreur, il faudrait absolument desespérer de lui. Ne pourrait-il et même ne devrait-il pas dire ce qu'on soutient des premiers principes de toute science, de toutes démonstrations par lesquelles on voudrait le convaincre qu'il doit l'existence, non au père du mensonge, mais à l'auteur de toute lumière? Il devrait ainsi périr sans ressource dans son scepticisme.

Descartes se vit enfin forcé d'accorder ces conséquences. On lui objectait que si la certitude de toutes les connaissances, même les plus claires et les plus distinctes, dépendait de la certitude inhérente à la connaissancee de Dieu, l'esprit

ne pourrait pas être certain de sa propre existence, tant qu'il n'aurait pas connu Dieu [1]. Descartes répond que, parmi les connaissances intellectuelles, il en est qui sont tellement claires et simples qu'on ne peut point penser à elles sans les tenir pour vraies. Il est donc absolument impossible de révoquer en doute ces connaissances, parce que, évidemment, pour en douter, il faudrait au moins en faire l'objet de sa pensée. Mais il est aussi d'autres connaissances qui, bien qu'elles soient également très-claires et très-distinctes, toutefois ne sont pas immédiates, mais dérivées de quelque autre proposition. Sur ces vérités, le doute n'est pas non plus possible, tant que les raisons par lesquelles nous les connaissons sont présentes à l'esprit, mais nous pouvons les révoquer en doute, lorsque, ne nous souvenant plus de la démonstration, nous pensons seulement aux conclusions qu'on en déduit. Descartes soutient uniquement de ces conclusions dérivées, et non des connaissances immédiates, qu'elles ne sont certaines pour nous que par la connaissance de Dieu. Il pourrait être difficile, ce semble, de mettre cette explication d'accord avec ce que Descartes enseigne sur le même sujet dans son plus grand ouvrage qu'il publia plus tard [2].

Cependant, sans chercher à résoudre cette difficulté, acceptons pour le moment son explication. C'est par ces distinctions qu'il cherche à défendre le point de départ de sa philosophie. En disant : « *Je pense, donc je suis,* » je ne déduis pas mon existence de ma pensée au moyen d'un raisonnement, mais je la connais, au contraire, par un simple regard de l'intelligence comme une vérité évidente par elle-même. En effet, pour former ce raisonnement, je devrais connaître auparavant la proposition générale : « tout ce qui pense existe ; » or, c'est plutôt, parce que je sens en

[1] *Médit.*, object. II[e] tertio.
[2] *Princ. philos.*, p. 1, n. 5. Voir plus haut, n. 285.

moi-même qu'il m'est impossible de penser sans exister, que je connais cette proposition générale. La connaissance que j'ai de ma propre existence est donc du nombre de ces connaissances simples dont il est impossible de douter [1]. Très-bien ; mais, en parlant ainsi, Descartes avoue que la connaissance de nous-mêmes n'est pas la seule dont l'esprit ait une certitude immédiate. Aussi, comme il le déclare expressément, ce n'est pas des principes dont les scolastiques appellent la connaissance *intelligentia*, mais uniquement des conclusions qui en dérivent et qui constituent la science (*scientia*), qu'il affirme cette impossibilité d'en avoir la certitude sans l'autorité de Dieu.

288. Mais on peut aisément le convaincre que, pour ne pas se mettre en contradiction avec lui-même, il doit encore renoncer à ce dernier subterfuge. Il ne peut pas soutenir la certitude de la connaissance que nous avons de nous-mêmes, sans confesser que les principes de la pensée pure ont la même certitude. En outre, il ne peut connaître l'existence de Dieu, si auparavant il n'a compris que les déductions rationnelles ne peuvent pas plus être révoquées en doute que les principes dont elles découlent. Descartes cherche à expliquer, par un exemple pris de la géométrie,

[1] Ubi dixi, nihil nos certo posse scire nisi prius Ceum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum, me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, *quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes, ex quibus ipsas deduximus* : principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. — (Cependant ailleurs (*Princ. phil.*, p. 1, n. 5.) il dit : Dubitabimus etiam de iis principiis, quæ hactenus putavimus esse per se nota.) — Cum autem advertimus, nos esse res cogitantes, prima quædam notio est, quæ ex nullo syllogismo concluditur; neque enim, cum quis dicit : ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod si eam ex syllogismo deduceret, novisse prius debuisset istam majorem : illud omne, quod cogitat, est sive existit ; atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse, ut cogitet, nisi existat. (Resp. secund. *Tertio*. Cf. *Quarto*.)

comment, par la seule idée de Dieu, on connaît son existence. En comprenant, dit-il, que l'idée du triangle suppose nécessairement l'égalité de ses trois angles à deux rectangles, nous sommes parfaitement convaincus qu'un triangle a réellement trois angles égaux à deux angles droits. De même, par cela seul que l'idée de l'être souverainement parfait renferme l'existence nécessaire et éternelle, nous devons conclure que l'être infini existe [1]. — Toutefois, en supposant cette démonstration légitime, nous ne pouvons obtenir par elle la certitude, à moins d'être persuadés que la méthode dont nous nous servons est infaillible. Or, Descartes prétend que nous ne pouvons être certains de cette infaillibilité tant que nous ne connaissons pas l'existence de Dieu et les autres vérités dont nous avons parlé. Parmi les exemples qu'il cite de propositions dont nous ne serions pas certains par nos propres pensées, se trouve précisément celui des angles d'un triangle [2]. Si donc ces sortes de conclusions ne sont pas légitimes, comment pourrait-on avoir la certitude par les raisonnements qui doivent nous faire connaître l'existence de Dieu?

Qu'on remarque toutefois que, pour démontrer la certitude de toutes nos pensées, Descartes a besoin non-seulement de cet argument qui prouve l'existence de Dieu, mais encore de plusieurs autres vérités qui certainement ne peu-

[1] *Princ. phil.*, p. I, § 14.

[2] Sic exempli causa, cum naturam trianguli considero, evidentissime quidem mihi, utpote geometriæ principiis imbuto, apparet ejus tres angulos æquales esse duobus rectis : nec possum non credere, id verum esse, quamdiu ejus demonstrationem attendo; sed statim atque mentis aciem ab illa deflexi, quantumvis adhuc recorder, me illam clarissime perspexisse, facile tamen potest accidere, ut dubitem, an vera sit, siquidem Deum ignorem : possem mihi quidem persuadere, me talem a natura factum esse, ut interdum in iis fallar, quæ me puto quam evidentissime percipere, cum præsertim meminerim, me sæpe multa pro veris et certis habuisse, quæ postmodum aliis rationibus adductus falsa esse judicavi. (*Medit. quinta*. Cf. *Ep.*, p. 1, *ep*. 81.)

vent pas être regardées comme de pures explications de concepts. Sans doute, l'idée de l'être suprême renferme toutes les perfections, mais, pour que l'esprit puisse attribuer à Dieu la véracité, il faut qu'il connaisse celle-ci comme une perfection, ce qui suppose la connaissance de l'ordre moral. Ce n'est pas assez. Descartes doit encore démontrer qu'il ne répugne pas à cette perfection divine de nous créer faillibles en beaucoup de choses, mais qu'elle ne peut nous créer sujets à l'erreur alors même que nous avons conscience de connaître avec clarté et netteté. Enfin l'existence de Dieu ne suppose pas immédiatement que Dieu soit notre créateur et le créateur de tout ce qui existe. Descartes doit donc aussi démontrer cette vérité, et il le fait d'une manière qui au moins n'est pas plus simple que celle de tous les philosophes antérieurs. Or c'est de la certitude avec laquelle l'esprit connaît toutes ces vérités que dépend la certitude de la conclusion à laquelle il veut parvenir, à savoir que nous n'avons pu être créés par Dieu, souverainement vrai, avec une faculté de connaître en tout sujette à l'erreur. D'autre part, la connaissance certaine de cette vérité est la condition requise pour que les vérités par lesquelles nous nous élevons jusqu'à elle soient pour nous indubitables. Manifestement donc, par sa méthode, Descartes s'est enfermé dans un cercle d'où il lui est impossible de sortir. Si, en dehors de sa propre existence, rien n'est immédiatement certain pour l'esprit humain, ou, ce qui revient au même, si rien n'est certain pour lui sans l'autorité divine, il ne peut connaître par sa propre existence aucune autre vérité. La conscience de soi-même, par conséquent, est bien un point fixe où l'on peut se placer, mais ce n'est pas un point d'où l'on puisse partir pour arriver à d'autres connaissances.

289. Ou bien, Descartes est-il justifié, parce qu'il ne refuse pas la certitude aux déductions, tant que les principes dont elles découlent restent présents à l'esprit? Il est vrai

que pour certaines vérités déduites dont les preuves ne nous sont plus présentes, nous pouvons parfois laisser le doute entrer dans l'esprit, quoique nous nous souvenions parfaitement d'avoir connu autrefois ces preuves avec clarté. Cependant si, comme le fait Descartes, on étend la possibilité de ce doute à toutes les vérités de déduction, pour en conclure que nous ne savons pas si nous avons été créés pour la connaissance de la vérité[1], on ne comprend pas, d'abord, pourquoi ce doute n'aurait lieu que lorsque nous ne nous souvenons plus des preuves par lesquelles nous connaissons. Si dans cette connaissance nous n'avons pas la conscience de son infaillibilité, nous pourrions regarder la certitude qui se forme en nous par la représentation de ses preuves comme l'effet d'une illusion, aussi bien lorsqu'elle naît que quand plus tard nous nous en souvenons. En outre, il ne nous est pas possible, par un seul regard de l'esprit, de voir, aussi clairement que le demande Descartes, plusieurs pensées distinctes, et à plus forte raison toute une série de raisonnements. Pour penser avec clarté et netteté, nous devons passer d'une conclusion à une autre. Si donc la conscience que nous avons d'avoir connu une vérité comme une conséquence légitime d'un principe incontestable ne donne pas la certitude, dès que les preuves cessent d'être présentes à l'esprit,

[1] Invenit (mens apud se) communes quasdam notiones, et ex his varias demonstrationes componit, et quas quamdiu attendit, omnino sibi persuadet esse veras. Sic v. g. numerorum et figurarum ideas in se habet, habetque etiam inter communes notiones, quod si *æqualibus æqualia addes, quæ inde exsurgunt, erunt æqualia* et similes; ex quibus facile demonstratur tres angulos trianguli æquales esse duobus rectis, etc., ac proinde hæc et alia sibi persuadet vera esse, quamdiu ad præmissas, ex quibus ea deduxit, attendit. Sed quia non potest semper ad illas attendere, *cum postea recordatur se nondum scire, an forte talis naturæ creata sit, ut fallatur etiam in iis, quæ ipsi evidentissima apparent, videt se merito de talibus dubitare,* nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suæ originis auctorem agnoverit. (*Princ. phil.*, p. I, n. 13.)

aucune pensée progressive, c'est-à-dire, aucune pensée humaine ne peut donner la certitude, ni par conséquent, et à plus forte raison, les raisonnements compliqués dans lesquels Descartes croit pouvoir découvrir le fondement inébranlable de la certitude. Comme nous l'avons vu, Descartes ne parvint que par tout un enchaînement de preuves à conclure que notre esprit a été créé pour la vérité. Si toute connaissance médiate était incertaine, dès que nous ne percevons plus les preuves qui l'établissent, nous devrions, en cherchant à connaître la véracité divine, recommencer à douter de l'existence de Dieu, et la conviction de la sainteté divine nous échapperait, pendant que nous serions occupés à examiner si c'est bien Dieu qui nous a créés. — Enfin, par le même motif qui rendrait toutes nos connaissances incertaines, nous devrions encore, après coup, révoquer en doute le résultat de toutes ces démonstrations, lorsqu'elles sont terminées. Pourquoi, en effet, l'esprit humain ne serait-il pas, pour ces démonstrations elles-mêmes, inquiété par la pensée qu'un mauvais génie nous a peut-être créés avec une intelligence absolument faillible? Comme, par conséquent, Descartes ne pouvait pas admettre la légitimité de la conscience de soi-même, sans accorder en même temps d'autres connaissances immédiates d'une certitude inébranlable, ainsi, pour mettre à l'abri du doute la proposition : Dieu nous a créés pour la connaissance de la vérité, il doit concéder la certitude des connaissances médiates, c'est-à-dire, il doit présupposer ce qu'il veut précisément démontrer.

290. Mais n'avons-nous pas à craindre de mériter le reproche que dans une semblable occasion Günther fait à ses adversaires [1], à savoir que, comme de pauvres écoliers, nous sommes assez simples pour regarder les antinomies d'intelligences supérieures comme des cercles vi-

[1] *Januskôpfe*, tome II, p. 259.

cieux? Certainement non. Si Descartes avait montré dans la connaissance elle-même ce caractère d'infaillibilité qui la met à l'abri de l'illusion, pour remonter ensuite de notre propre existence à la connaissance de son premier auteur et de la véracité divine, il aurait pu, sans doute, expliquer, par l'existence et les perfections de Dieu, notre propre existence et la faculté que nous possédons de connaître la vérité. En procédant ainsi, il aurait perfectionné, par le moyen de la synthèse, une connaissance acquise d'abord par voie d'analyse. Mais, en déclarant incertaine la méthode analytique, il a rendu impossible la synthèse dont nous parlons, et il partage nécessairement le sort de ceux qui regardent Dieu comme l'objet de la première connaissance certaine. Nous pouvons donc opposer à Descartes toutes les raisons que nous avons fait valoir contre le système de M. de Bonald. Il faudra démontrer avec les scolastiques que, par la lumière qui nous fait connaître le vrai, nous connaissons également la vérité de notre connaissance, et qu'ainsi le principe de la connaissance et le motif de sa certitude se trouvent dans l'esprit humain lui-même, — ou bien on ne trouvera jamais un point d'appui fixe ni pour la foi ni pour la science.

CHAPITRE II.

DE LA CONNAISSANCE DES VÉRITÉS IDÉALES.

Dans ce chapitre, nous avons à étudier la doctrine des scolastiques sur les *principes* entendus dans le sens strict du mot, par conséquent sur les vérités générales qui servent de fondement à toutes nos pensées. Nous aurons principalement à examiner deux objections ou deux reproches qu'on fait à l'ancienne école. Les scolastiques, dit-on en premier lieu, parlaient beaucoup, il est vrai, des principes et de leur certitude, mais ils n'ont su rendre compte ni des relations qui existent entre eux, ni du fondement de cette certitude. C'est pourquoi leur doctrine aurait manqué de toute profondeur et de tout caractère scientifique. Par la même raison ils n'auraient pas connu non plus la valeur réelle de ces principes, et ils auraient eu une estime exagérée des pensées qui se trouvent déterminées par ces seuls principes. Car, tant que nous ne pensons que l'universel et l'abstrait, nous restons dans le domaine des choses possibles et purement idéales. On accuse donc les scolastiques d'avoir attribué à ces pensées immédiatement la réalité objective, comme si elles avaient pour objet des choses réelles, et de n'avoir pas même senti le besoin d'un examen scientifique de nos pensées et de notre certitude. Nous commençons cette étude par la définition et la division des principes.

I.

Définition et division des principes.

291. On ne conteste pas, généralement, que Descartes ait été dans l'erreur, quand il voulait regarder comme incertains les premiers principes de la science et les conclusions que nous en déduisons tant que nous ne trouvons pas dans l'autorité divine une garantie de leur vérité.

Néanmoins on exalte en même temps comme un mérite incomparable que ce philosophe ait au moins cherché à donner un fondement à toutes nos connaissances et que, pour y réussir, il ait établi comme point de départ la conscience qu'a de lui-même l'esprit pensant. L'ancienne scolastique, d'après Günther, parlait sans doute beaucoup de la certitude et de l'infaillibilité des principes, mais, pour s'assurer de leur vérité, elle se contentait de l'observation empirique, comme si nous avions l'intuition des principes. A en croire le même philosophe, elle n'aurait même pas posé la question : lequel des principes appelés premiers doit être regardé comme le principe suprême, et à plus forte raison aurait-elle été bien loin d'avoir cherché à connaître plus intimement l'origine et la valeur de ces principes [1].

[1] Dans cette section, dit-il, où il s'agit des premiers principes et de leur certitude immédiate de laquelle découle l'infaillibilité relative (de la raison), telle que la soutenait l'ancienne scolastique, il est pour nous une question plus importante, à savoir, comment il se fait que tous ces principes sont appelés *premiers* (prima), tandis qu'un seul d'entre eux peut prétendre au premier rang. Pour cette question, l'ancienne scolastique, avec ses principes infaillibles, n'a pas eu, ce semble, un meilleur sort que de nos jours l'école critique

Or, pour commencer par ce point, nous devons en vérité nous demander avec étonnement comment Günther a pu dire que les scolastiques ne se soient pas même préoccupés de savoir lequel des principes de la pensée est le premier. Qui donc ignore qu'Aristote parle de cette question en plus d'un endroit? Il se prononce pour le principe de contradiction [1]; et les scolastiques n'ont pas négligé de traiter la même question avec plus d'étendue. Les principes étaient pour eux des propositions dont nous nous servons dans la démonstration d'une vérité et qui elles-mêmes ne peuvent être démontrées, c'est-à-dire, dont la vérité ne peut être déduite d'une autre proposition, mais est connue par elles-mêmes. Ces principes, comme nous l'avons déjà fait remarquer, doivent par conséquent être tels que nous trouvions dans le sujet lui-même le motif d'attribuer l'attribut au sujet, dès que nous aurons compris exactement la signification des deux termes. On distinguait d'abord les principes propres à une science particulière et les principes communs à plusieurs sciences ou à toutes les sciences [2]. Les principes suprêmes de chaque science particulière, ce sont les propositions qui déterminent son objet et en expliquent les attributs essentiels. Ainsi l'arithmétique explique ce qu'est le nombre, la géométrie ce qu'est la superficie; la physique définit le corps, l'esthétique le beau, l'éthique le bien moral, et par ces définitions ces diverses sciences posent leurs premiers principes. Mais pour que, en partant

avec ses lois de la pensée *à priori* et avec ses quatre catégories. Ces principes se tenaient pareillement les uns à côté des autres, et se regardaient, ne sachant pas d'où ils provenaient tous, quoiqu'ils aient bien su qu'ils ont tous leur source dans l'esprit humain, dans l'observation empirique de lui-même. (*Januskõpfe*, tome II, p. 322.)

[1] *Metaph.*, lib. IV, cap. III (al. 7), texte 27. poster., lib. I, cap. II (al. 8), texte 26.

[2] Aristote appelle ces derniers : ἀξιώματα (*dignitates*, disent les scolastiques), et il donne aux premiers le nom de θέσεις (*positiones*).

de ces principes, on puisse arriver à la connaissance d'autres vérités, chaque science a besoin de principes qui ne lui sont pas exclusivement propres, mais qui lui sont communs avec d'autres sciences. L'arithmétique, pour démontrer ses théorèmes au moyen de la notion et des attributs du nombre, doit se servir du principe de l'identité, lequel trouve également son application dans toutes les autres sciences. — De plus, les divers objets des sciences particulières ne sont parfaitement connus que par les rapports qu'ils ont les uns avec les autres et avec l'être en général. Or, l'étude de ces rapports est du domaine de la métaphysique; on cherche à connaître dans cette science d'une manière plus intime ce qu'est le vrai, le bien, la quantité, le corps, etc. La métaphysique conduit ainsi à une connaissance plus élevée des principes de toutes les sciences et peut par conséquent être regardée comme leur fondement. Aussi l'appelle-t-on à juste titre «*la philosophie première*», ou «*la science des sciences*». Donc, les propositions que la métaphysique elle-même regarde comme ses principes, et par lesquelles elle démontre ceux qui servent de base à toutes les autres sciences, doivent être les premiers ou les plus élevés parmi tous les principes. Or, comme l'objet propre de la métaphysique est l'*être*, les principes suprêmes de toute science doivent se trouver dans les propositions qu'on établit sur l'être et ses propriétés transcendantales: l'unité, la vérité et la bonté. C'est par ces propositions que la métaphysique explique et démontre les principes des autres sciences, et c'est aussi en elles que sont renfermés les principes qui dirigent la métaphysique comme toute autre science dans les déductions d'une vérité de quelque autre vérité. Ces principes sont appelés, en métaphysique, « lois de l'être », en logique, « lois de la pensée », car nos pensées ne peuvent être vraies que si elles répondent à l'être.

292. Voilà, en abrégé, la doctrine qu'on trouve chez les

anciens scolastiques comme chez les modernes [1]. Mais, si d'après eux les principes suprêmes sont ces propositions très-simples qu'on établit sur l'être même, quel est donc parmi ces principes celui qu'on doit regarder comme premier dans un sens absolu? Sur ce point les scolastiques n'étaient pas entièrement unanimes. Ainsi que nous l'avons vu, Aristote regarde comme *premier* le principe de *contradiction* dont la formule est, en métaphysique : *Idem non potest esse et non esse*, et en logique : *Idem non potest de eodem affirmari et negari.* Mais plus d'une fois il cite, en même temps que ce principe, celui que dans l'école on appelle : *principium exclusi medii*, c'est-à-dire : *Necesse est quodlibet esse aut non esse.* Quelques scolastiques pensaient par conséquent que c'est plutôt ce dernier principe qu'on doit regarder comme le principe suprême de toute science, tandis que d'autres se prononçaient pour le principe d'identité, mais le plus grand nombre d'entre eux se rangeaient à l'avis d'Aristote. De ces derniers est Suarez : il sera intéressant pour nous de l'entendre s'expliquer sur les rapports du principe de contradiction et du principe d'identité. D'après les explications données plus haut, c'est le concept de son objet qui constitue le principe suprême d'une science. On part du concept pour étudier scientifiquement les attributs essentiels de cet objet, et toutes les autres vérités qu'on enseigne sur lui. Voilà pourquoi toute démonstration qui engendre la science proprement dite repose sur la vérité de la proposition qui affirme de l'objet du concept les caractères qui le constituent; ce qui suppose précisément ou contient le principe d'identité, c'est-à-dire que les caractères ou notes sont identiques au concept. — Cependant, outre cette démonstration directe qui prouve la vérité d'une chose par ses causes, il y a encore une dé-

[1] S. Thom., *in Arist.*, lib. I, post. lect. 5 et lect. 17-20. Sylv. Maurus, *in Arist.*, lib. I, post., cap. 6-12. Suarez, *Métaph.*, disp. I, sect. 4, et disp. III, sect. 3.

monstration indirecte qui fait voir la vérité de la chose par l'impossibilité de son contraire [1]. Or ce genre de démonstration est toujours fondé sur le principe de contradiction ; car l'impossibilité d'une chose n'est pleinement démontrée que lorsqu'on est amené à la conclusion qu'une même chose serait et ne serait pas en même temps. De là Suarez conclut qu'Aristote regarde à juste titre le principe de contradiction comme le principe absolument suprême. Par lui en effet se trouvent démontrés, au moins indirectement, même les principes dont on ne peut donner une démonstration directe. De fait, nous ne pouvons pas nous servir comme d'un principe sûr d'une proposition énonçant d'un objet ne fût-ce que ses caractères constitutifs, si nous ne comprenions pas en même temps que du même objet on ne pourrait pas affirmer également le contraire. Et comme cette vérité s'applique non-seulement au principe dont nous partons, mais encore à chacune des propositions intermédiaires et à la conclusion définitive elle-même, il s'ensuit que de ce principe de contradiction dépend toute la certitude de nos connaissances.

293. Mais cet enseignement des scolastiques sur les premiers principes, tel que nous venons de l'exposer, ne confirme-t-il pas le reproche qu'on leur fait de s'être occupés exclusivement des principes de l'*entendement*, qui procède par abstraction, et d'avoir perdu de vue le principe de la *raison*, qui tend à comprendre les choses, c'est-à-dire le *principe de causalité*. Tandis que Günther reproche à l'antiquité de n'avoir pas cherché à savoir quel est le principe suprême parmi tous ceux qu'on appelle premiers, d'autres relèvent comme un mérite de la philosophie nouvelle, particulièrement de celle de Leibnitz, d'avoir introduit dans ses spéculations, à côté du principe négatif de

[1] Les scolastiques appelaient la première : *Demonstratio ostensiva* ou *de necessario*, et la dernière : *Demonstratio deducens ad absurdum* ou *de impossibili*.

contradiction qu'autrefois on aurait seul établi principe suprême, le principe positif de la *raison suffisante*. Cependant, ainsi ne peuvent pas parler ceux qui restreignent le principe de causalité, comme on le fait souvent, aux existences contingentes, et le formulent ainsi : Rien ne se fait ou n'arrive à l'existence sans une raison suffisante. — Car, avec cette restriction, il ne dit que ce que les anciens exprimaient, sinon avec plus d'exactitude, du moins avec plus de netteté par l'axiome bien connu : *Non est effectus sine causa*. Mais ce principe peut et même doit s'étendre à tout être et à toute connaissance, et l'on peut le formuler ainsi : Rien ne peut *être* (et par conséquent ne peut être affirmé) sans une raison suffisante. Dans cette formule générale il est incontestablement du nombre des premiers principes. — Il est vrai, assurément, que les scolastiques ne parlaient pas bien expressément de ce principe ainsi formulé, mais voyons si dans l'étude de la connaissance scientifique ils ne le font pas suffisamment ressortir, bien qu'ils ne l'aient pas exprimé avec la même rigueur. Les scolastiques, marchant sur les traces d'Aristote, ne regardaient comme parfaite ou comme proprement scientifique que la connaissance par laquelle la vérité d'une chose est connue dans sa cause ou son fondement [1], et, par une conséquence nécessaire, une démonstration n'était pour eux vraiment scientifique que si elle démontrait la vérité d'une chose par la cause qui lui donne l'être [2]. Pour démontrer, par exemple, l'incorruptibilité de l'âme humaine, il faut chercher la cause qui rend un être incor-

[1] Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum; hoc autem est perfecte apprehendere ejus veritatem : eadem enim sunt principia (τοῦ) esse rei et veritatis ipsius, ut patet ex 2 Metaph. Oportet ergo scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitæ. (S. Thomas, *in Arist.*, lib. I, post. lect. 4.)

[2] Manifestum est, quod causa est medium in demonstratione, quæ facit scire; quia scire est causam rei cognoscere. (*Ibid.*, lib. II, poster. lect. 1.) — *Cf.*, lect. 9.

ruptible, pour que, trouvant cette cause dans la simplicité de l'âme, nous puissions raisonner ainsi : Toute substance simple est incorruptible; or l'âme humaine est une substance simple ; donc l'âme humaine est incorruptible. Voilà pourquoi Aristote dit que la *cause* est le moyen de la démonstration (*medium demonstrationis*), lequel correspond au moyen terme (*terminus medius*) du syllogisme.

294. On peut conclure des exemples cités que, dans une étude scientifique, c'est par sa cause que nous connaissons non-seulement l'origine, mais encore les propriétés constitutives d'un être. Mais la connaissance de son existence ne devient elle-même véritablement scientifique que si nous la puisons dans la cause qui le rend existant. Que dire maintenant de la question relative à la *quiddité* des choses? L'ancienne philosophie distinguait les causes qui se trouvent dans les choses mêmes de celles qui existent hors des choses. Dans les choses mêmes ce qu'exprime leur concept est le principe de leur être distinctif (*principium formale*), lequel est opposé dans les corps à la matière (*principium materiale*) comme ce qui détermine à ce qui est déterminable. Au contraire, la cause *par laquelle* la chose existe, et la cause *pour laquelle* elle existe, c'est-à-dire, la cause efficiente et la cause finale, se trouvent, quand il s'agit des êtres créés, en dehors des choses. Nous disons : quand il s'agit des êtres créés, car en Dieu le principe de son être distinctif, ou son essence, est en même temps le principe et la fin de son existence. Voilà pourquoi, si nous connaissions l'essence divine telle qu'elle est, nous connaîtrions aussi par elle et avec elle l'existence et la fin de Dieu. Dans les créatures où ces principes sont distincts et subordonnés les uns aux autres, ces divers principes peuvent être connus les uns par les autres, et la connaissance est d'autant plus parfaite qu'elle procède d'un principe plus élevé. Comme dans les corps le principe matériel est incontestablement inférieur au principe formel,

le principe qui donne à une chose l'existence doit être supérieur à l'un et à l'autre; pareillement ce qui détermine ce principe à produire peut être regardé comme le principe suprême de l'existence des choses, c'est pourquoi la fin est appelée la cause des causes. Quoique la connaissance des choses par leur essence soit une connaissance puisée dans leur fondement, néanmoins elle devient une science plus parfaite, lorsque nous comprenons l'essence elle-même, comme l'existence, par la cause qui fait naître la chose, et par sa fin. On démontre sans doute par la vie intellectuelle de l'esprit que celui-ci est une substance immatérielle et que, pour cette raison, il ne peut être engendré, mais seulement créé par Dieu; toutefois cette considération même qu'il ne peut avoir pour cause que la sagesse et la puissance divines et que la fin de son existence ne peut être que la possession de Dieu, nous fournit sur la nature de l'esprit des notions plus profondes et plus étendues. Nous pouvons pareillement connaître beaucoup de choses par leurs causes les plus élevées. Sans aucun doute nous connaîtrions toutes les choses parfaitement, sous le rapport de leur être, de leur nature et de leur destinée, s'il nous était donné de les connaître par l'opération et la fin de celui qui est la cause première et la raison dernière de tout.

295. Telles sont les pensées que les scolastiques exposent, en expliquant le livre de la Logique d'Aristote que nous avons cité. Dans les livres précédents de l'Analytique, Aristote avait étudié la forme de la démonstration, particulièrement le syllogisme; dans les deux livres suivants il veut montrer comment nos pensées discursives arrivent à un résultat certain. Après avoir montré dans le premier que la démonstration doit partir de ce qui est connu par soi et par là-même possède une certitude immédiate, nécessaire et immuable, c'est-à-dire, des principes, il fait voir dans le second que nous ne parvenons cepen-

dant par ces principes à une science véritable, que si nous percevons en eux les causes et que, par voie de conclusion, nous parvenons à la connaissance des choses mêmes. Donc, dans la définition comme dans la théorie plus approfondie de la science, le principe de causalité, bien qu'il n'ait pas été exprimé dans une formule spéciale, n'a-t-il pas été mis en pleine lumière selon toute son étendue? Ce principe, en effet, que signifie-t-il, sinon que non-seulement nous ne devons rien affirmer sans une raison suffisante, mais encore que, pour pouvoir prétendre à la vraie science, nous devons l'affirmer uniquement par la raison ou par la cause par laquelle *est* ce que nous affirmons? Qu'on relève donc, si l'on veut, comme un mérite de la philosophie moderne d'avoir perfectionné la théorie des lois de la pensée par une étude plus approfondie du principe de causalité ; on n'a pas pour cela le droit de reprocher à l'ancienne école de n'avoir pas reconnu dans sa théorie comme une condition de la vraie science la pensée qui pénètre jusqu'à la cause. Voilà seulement ce que nous nous proposions de démontrer. Nous n'avons point l'intention de contester que la philosophie ait pu faire des progrès par suite des recherches auxquelles on s'est livré plus tard.

II.

Étude philosophique des principes considérés en eux-mêmes et par rapport à la nature de l'esprit connaissant.

296. D'après Günther, la scolastique n'aurait rien su relativement à la certitude et à l'origine des principes, sinon que, comme s'exprime cet auteur « ils ont été déterrés sur le terrain de l'observation empirique dont l'esprit se prend lui-même pour objet. » Or, pour montrer comment, en se

plaçant au point de vue de Descartes, on peut arriver à une connaissance bien plus approfondie des principes, il relève d'abord les paroles, si mémorables selon lui, de saint Augustin : «*Intima scientia est, quâ nos vivere scimus*,» et ces autres paroles, d'après lui encore plus importantes : « *Per hæc* (*lucem mentis*) *intelligo vera esse*, *quæ dicta sunt*, *et hæc me intelligere*, *per hanc lucem rursus intelligo*. » Avec ces travaux déjà accomplis dans les siècles précédents, on aurait dû, ainsi pense Günther, arriver dans cette théorie des principes à des résultats meilleurs,mais surtout on aurait dû montrer que, quoique une démonstration logique des principes soit nécessairement un *regressus in infinitum*, néanmoins toute démonstration de leur vérité n'est pas impossible. Si l'esprit peut connaître sa connaissance elle-même, il doit aussi pouvoir se rendre compte et s'assurer de sa certitude. Comment donc? L'esprit, dit-il, arrive spontanément à la connaissance de son propre être, et il y arrive, parce qu'il peut en quelque sorte se distinguer en lui-même, c'est-à-dire, opposer son être à ses phénomènes; par la même raison il est aussi capable d'étudier la formation de la conscience qu'il a de lui-même, et, qu'il nous soit permis de compléter ainsi les paroles trop concises de Günther, de comprendre par cette constitution de son être comment et pourquoi il peut être certain de lui-même. La même raison explique encore comment l'esprit humain connaît sa connaissance et possède ainsi la certitude.

297. Nous avons donc à examiner si les scolastiques n'ont eu réellement aucun soupçon d'une connaissance plus approfondie des principes, et surtout s'ils n'ont pas su expliquer leur certitude par la conscience que l'esprit a de lui-même, Ils enseignent avec saint Thomas qu'on peut, il est vrai, démontrer les principes les uns par les autres, mais que, en les supposant tous incertains, on fait évanouir toute science et toute démonstration, puisque dans toute démonstration on doit passer du connu à l'in-

connu, du certain à l'incertain, ce qui présuppose toujours un commencement qui soit connu ou certain. Néanmoins, en déclarant impossible la démonstration logique de tous les principes, on ne se croyait pas obligé de renoncer absolument à se rendre compte de leur certitude d'une autre manière. Suarez au contraire pose expressément cette question : Comment la métaphysique peut-elle se rendre compte de la certitude même des premiers principes de toute science et en prendre la défense contre les sceptiques ? Elle le fait, répond-il, en cherchant d'abord à déterminer nettement et à expliquer les concepts, c'est-à-dire, en examinant ce qu'est l'être, la substance, l'accident, la réalité, la puissance, etc. En effet, puisque la vérité de ces premiers principes est connue par eux-mêmes, cette connaissance doit être grandement facilitée par l'examen scientifique de leur objet, c'est-à-dire des concepts dont ils se composent [1].

Par cet examen des concepts on donne seulement, il est vrai, un plus grand éclat à la lumière qui, comme l'enseignaient les scolastiques, nous fait percevoir la vérité des principes en eux-mêmes. Mais, en parlant de cette lumière et de cette perception, n'ont-ils su en réalité, comme Günther l'affirme, s'appuyer que sur l'observation expérimentale d'eux-mêmes, et surtout ont-ils perdu de vue la pensée de saint Augustin dont nous avons fait mention, à savoir que la certitude se forme en nous, parce que l'esprit, en connaissant le vrai, sait en même temps qu'il le connaît ? Ritter au contraire atteste à plusieurs reprises que cette même pensée se retrouve très-souvent chez les scolastiques et qu'elle est le fondement de toute leur théorie relative à

[1] Cum enim hæc principia in re non habeant intrinsecum et quas formale medium (demonstrationis) quo illorum extrema connectuntur, per se cognoscuntur ex cognitione terminorum : unde nihil magis potest ad eorum cognitionem juvare, quam scientifica et evidens notitia terminorum seu ratio eorum, qualis in hac scientia traditur. (*Métaph.*, disp. I, sect. 4.)



la connaissance. Ils renvoient sans doute à l'observation de nous-mêmes, mais ils font ressortir aussi que l'esprit observateur constate en lui, non pas seulement, comme le disait Descartes, la nécessité où il est de tenir pour vraies les choses connues, mais encore la cause de cette nécessité, à savoir la perception intime qu'il a de la vérité de ses connaissances. Comme nous l'avons dit plus haut, par la connaissance que nous avons des premiers principes, nous comprenons en même temps que quiconque est capable, comme nous, de les examiner, doit reconnaître, comme nous-mêmes, leur vérité et l'impossibilité absolue de leur fausseté [1]. Nous savons que, quoique les esprits plus parfaits conçoivent les principes d'une manière supérieure, cependant la vérité que nous y trouvons doit être la même, de quelque manière qu'on la conçoive. Mais les scolastiques se contentaient-ils du moins d'affirmer, comme un fait que l'esprit constate en lui-même, la cause de notre certitude, c'est-à-dire la conscience que nous avons de connaître le vrai, ou bien n'ont-ils pas cherché aussi à comprendre et à expliquer ce fait par la nature de l'esprit ?

Nous avons vu, dans nos précédentes études, comment saint Thomas explique la conscience de nous-mêmes par la spiritualité de l'âme. L'esprit, ayant un être et une vie libres, indépendants de la matière, ne termine pas son activité, comme le principe sensible, à ses phénomènes ou à ses actes, mais des phénomènes il revient à lui-même, ou, pour parler plus exactement, il sort par son activité de lui-même, de manière à rester néanmoins toujours à lui. Le saint docteur développe cette pensée précisément dans le but d'expliquer la connaissance que nous avons de notre connaissance même et qui nous rend certains de la vérité.

[1] Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit, ea per se vera esse ; sed etiam necesse est videri, quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium. (*In Arist.*, post., lib. I, lect. 19.)

Comme l'esprit connaît non-seulement son activité, mais encore par elle et en elle son essence, il est capable de connaître non-seulement sa connaissance, mais encore la nature de cette connaissance, sa conformité aux choses connues ou sa vérité. Pourquoi? Parce que la connaissance n'étant autre chose qu'une perception intellectuelle, une reproduction idéale de la chose, la nature de l'esprit connaissant demande qu'elle s'accorde avec l'objet[1].

Voilà donc, avec toute la netteté et toute la clarté possibles, cette connaissance philosophique des principes que demandait Günther. L'esprit, c'est ainsi que les scolastiques enseignaient longtemps avant lui, l'esprit peut avoir une science ou connaissance scientifique de la science qu'il possède, parce qu'il trouve en lui-même la connaissance non-seulement de ses phénomènes, mais encore de son essence.

Toutefois, dans ces considérations, nous n'avons encore fait voir que la raison qui explique que l'esprit est capable de la certitude en général. On peut donc toujours demander si et comment, en connaissant les principes, l'esprit comprend la vérité de cette connaissance par la nature de la raison. Que nous comprenions cette vérité, répondons-nous, c'est ce qu'implique cette perception intime dont nous parlions plus haut. Nous comprenons, en effet, que quiconque peut concevoir les premiers principes doit aussi reconnaître leur vérité et l'impossibilité absolue de leur fausseté. Or cela suppose que, par la nature de notre intelligence, nous ne pouvons concevoir l'objet de ces principes autrement qu'il n'est. C'est toutefois ce qui ressortira encore mieux des considérations qui vont suivre.

298. Les scolastiques rattachent encore cette étude scientifique des principes à une doctrine à laquelle certains savants modernes font allusion, en disant, pour jeter le blâme

[1] *De Verit.*, q. 1, a. 9. Voir plus haut, n. 107, 257.

sur les scolastiques, qu'on aurait dû d'autant moins la perdre de vue que déjà Platon (et Aristote, aurait-on pu ajouter) l'avait exposée. Cette doctrine est que la vérité et la fausseté ne peuvent se trouver dans de simples concepts, mais seulement dans les jugements. Le reproche d'avoir méconnu cette vérité ou de l'avoir négligée ne peut pas s'adresser aux scolastiques ; tous s'en sont beaucoup occupés, quelques-uns même trop peut-être[1]. Nous ferons ressortir, des endroits où saint Thomas et Suarez parlent de cette doctrine, les points les plus saillants : si l'on considère les concepts en eux-mêmes, on peut assurément affirmer d'eux la vérité et la fausseté, et cela de deux manières. D'abord ils sont en eux-mêmes vrais ou faux, selon que leurs éléments constitutifs sont compatibles ou non les uns avec les autres ; ils sont vrais ensuite par rapport aux objets, en tant qu'ils répondent aux uns et non aux autres. Il est évident, toutefois, que dans ce dernier sens tout concept est vrai et faux, vrai relativement à son propre objet, faux par rapport à tous les autres. Mais pour ce qui est de notre connaissance par le moyen des concepts, elle ne devient vraie ou fausse que si en même temps elle renferme un jugement. Nous ne nous trompons, par un concept faux en lui-même, que si nous regardons la chose pensée comme réelle ou comme possible. On est dans l'erreur, par conséquent, lorsque, avec les anthropomorphites, on se représente Dieu comme un être corporel, et l'on se trompe si, avec certains philosophes modernes, on le conçoit comme un être indéterminé ; mais dans l'un et dans l'autre cas on est dans l'erreur, non parce qu'on se représente un Dieu corporel ou un être absolu indéterminé, mais plutôt parce qu'on juge en même temps que Dieu peut être corporel et que l'absolu peut être indéterminé. Il est pareillement évi-

[1] S. Thom., *Summa*, p. I, q. 16, a. 2, q. 17, a. 3. *De Verit.*, q. 1, a. 3. Cajet., *in Summam S. Thom.*, l. c. Suarez, *Metaph.*, disp. VIII, sect. 3 et 4 ; disp. IX, sect. 1.

dent que notre pensée ne peut être fausse avec un concept vrai en lui-même que si nous le rapportons à un objet qui ne lui correspond pas. Si un enfant prenait un singe pour un homme, il ne se tromperait pas précisément parce que, à la vue de cet animal, il se formerait le concept d'homme, mais parce que, en pensant cet animal par le concept d'homme, il juge intérieurement que le singe qu'il voit correspond au concept d'homme.

Mais d'où proviennent ces sortes d'erreurs? Si l'essence des choses ne nous était pas connue par des phénomènes, mais par elle-même, nous en connaîtrions aussi par un simple regard tous les caractères distinctifs. De même qu'actuellement, dès que notre intelligence commence à connaître, nous concevons le sensible comme un être, comme quelque chose qui est en général, de même nous connaîtrions alors chaque chose, par la première appréhension, comme un être d'une espèce déterminée, par conséquent nous pourrions concevoir immédiatement, avec tous leurs caractères distinctifs, dans les plantes la vie végétative, dans les animaux l'être animal, et dans l'homme la nature humaine. Dans cette conception des choses, laquelle convient aux purs esprits, l'erreur ne peut exister; car les choses qui sont connues par elles-mêmes et par une représentation simple ou bien ne sont point connues ou elles sont connues telles qu'elles sont. Nous, au contraire, pour former les concepts des choses, nous devons combiner avec l'idée générale de la substance diverses propriétés d'après les phénomènes que nous apercevons en chacune, pour connaître les choses d'après leurs caractères distinctifs et les distinguer ainsi les unes des autres. C'est donc parce que nous devons, nous, recourir à ces concepts composés que nous pouvons nous tromper dans la conception des choses, quoique chacun des concepts soit vrai en lui-même; d'abord parce que nous ne connaissons pas suffisamment l'objet du concept, c'est-à-dire les caractères qu'il

renferme ; ensuite, parce que, dans les choses auxquelles nous appliquons les concepts, nous n'apprécions pas exactement les phénomènes. Si donc quelqu'un regardait un animal comme un homme, ce ne pourrait être que parce qu'il ne connaîtrait pas assez les propriétés de la nature humaine que le concept d'homme renferme, ou bien parce qu'il croirait faussement que certains actes de l'animal supposent ces propriétés.

Or, que devons-nous conclure, par rapport aux principes, de cette doctrine? Les principes sont des jugements dont nous connaissons la vérité par eux-mêmes. Connaître la vérité d'une proposition par elle-même, c'est trouver, dans les concepts qu'on y combine pour former un jugement, la raison de cette combinaison. Dans ces propositions, l'erreur ne peut par conséquent venir que de ce que nous ne connaissons pas exactement les concepts que nous y rapportons les uns aux autres. Nous ne pouvons, d'après ce que nous avons dit plus haut, nous tromper dans la conception des concepts eux-mêmes que s'ils renferment plusieurs caractères. Donc, quand il s'agit de principes fondés sur ces concepts composés, — ce qui a lieu dans les branches particulières de la science telles que l'anthropologie, la zoologie, etc., — l'erreur peut s'y glisser, et c'est pourquoi, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, ces principes peuvent et doivent être démontrés. Il n'en est pas de même des premiers principes de toute science ; ces principes sont fondés sur ces éléments simples sans lesquels on ne peut former des concepts composés, tels que l'être, l'unité, la cause, etc. Ce sont des jugements dans lesquels ces concepts fondamentaux sont comparés les uns avec les autres pour être affirmés ou niés les uns des autres. Si la raison était sujette à l'erreur dans la conception même de ces éléments et de leurs rapports, elle ne pourrait pas former d'une manière réfléchie des concepts composés, ni examiner les concepts formés spontanément et sans délibération,

et ainsi toute pensée réfléchie ou spontanée deviendrait absolument impossible. Mais l'intelligence comprend qu'elle ne peut se tromper dans ces jugements primitifs; l'erreur n'est possible que dans la composition : des choses simples ou bien nous n'avons point de connaissance, ou la connaissance que nous en avons est vraie. Et comme un concept composé ne peut être faux que par l'incompatibilité de ses éléments, il s'ensuit que nous pouvons avoir une pleine certitude même des principes secondaires ou subordonnés, et par conséquent de toute connaissance purement idéale. Car, pour nous assurer de la vérité intrinsèque des concepts, il suffit d'examiner les éléments qui s'y trouvent combinés et de les ramener à ces représentations très-simples dans lesquelles l'erreur est impossible[1].

[1] Ad proprium objectum unaquæque potentia per se ordinatur *secundum quod ipsa* : quæ autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia non deficit ejus judicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei *per se loquendo* intellectus non fallitur, sed circa ea, quæ circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad alterum vel componendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc intellectus etiam circa illas propositiones errare non potest, quæ statim cognoscuntur, cognitâ terminorum quidditate : sicut accidit circa prima principia : ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiæ circa conclusiones. — *Per accidens* tamen contingit intellectum decipi circa *quod quid est* in rebus compositis : non (ut sensus) ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem... Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi, sed deficimus in totaliter non attingendo. (S. Thom., *Summ.*, p. 1, q. 85, a. 6.)

III.

C'est uniquement par la perception intime de leur vérité que nous sommes déterminés à regarder les principes comme vrais.

299. Contre la doctrine que nous venons d'exposer, Hermes élève une double difficulté. Il soutient d'abord que la nécessité des jugements exprimés dans les premiers principes ne se forme pas *en vertu d'une perception*, mais naît en nous *immédiatement ;* ensuite que cette nécessité, aussi bien que celle qui accompagne les autres principes et les conséquences qui en découlent, constitue bien une nécessité *de penser et de juger ainsi*, mais non une nécessité d'adhérer ou *de tenir pour vrai* ce que nous avons pensé. Il nous faut étudier de plus près son opinion sur ce point ; elle est l'âme de la critique à laquelle, en partant des opinions de Kant, il soumet la faculté de connaître et qu'il oppose à l'antiquité.

Hermes soutient donc d'abord, quant à l'origine de l'adhésion certaine, que nous ne pouvons pas nous y déterminer nous-mêmes, mais que nous devons y être déterminés. Nous verrons ailleurs si cette assertion peut se concilier avec les principes catholiques sur la foi ; comme nous ne parlons ici que des connaissances naturelles, il nous est permis de faire abstraction de ce point de vue ; car l'adhésion qui accompagne ces connaissances est également nécessaire d'après les scolastiques. Toutefois les scolastiques soutiennent que cette adhésion nécessaire non-seulement accompagne la science, mais encore est elle-même engendrée par la science ; en quoi Hermes se met en contradiction avec eux. Il distingue une double nécessité d'adhérer. Pour adhérer à un jugement nous devons être déterminés ou

bien par la connaissance qu'entre le sujet et le prédicat existe réellement la relation exprimée par le jugement, ou bien nous y sommes déterminés sans cette connaissance, mais par la simple représentation du sujet, du prédicat et de la relation qu'exprime le jugement. Dans ce dernier cas l'adhésion se forme d'après Hermes par une nécessité *immédiate*, telle que, toujours d'après cet auteur, on l'a longtemps affirmée des lois de la pensée ou des premiers principes ; dans le premier cas l'adhésion est d'une nécessité médiate, puisque la connaissance intervient pour la former.

Les scolastiques n'ont jamais reconnu cette distinction. Même quand il s'agit des jugements les plus universels, des premiers commencements de toutes nos connaissances, on ne peut pas dire, suivant leurs principes, que nous soyons déterminés à y adhérer sans que nous connaissions la réalité des rapports entre le sujet et le prédicat qui s'y trouvent exprimés ; nous sommes plutôt déterminés à l'adhésion par cette connaissance même et non par autre chose. Cela est exprimé bien clairement dans tout leur enseignement ; dans le paragraphe suivant nous entendrons encore Suarez s'expliquant sur ce point dans les termes les plus clairs. Lorsque Hermes dit au contraire : « L'adhésion au jugement suit immédiatement la représentation du jugement, » et qu'il ajoute que « cette représentation du jugement ne peut pas être regardée comme l'intermédiaire de l'adhésion [1], » on ne peut lui accorder ces propositions qu'en ce sens que ce n'est pas la simple représentation du jugement, mais bien la perception intime de sa vérité qui nous force à y adhérer. Car pourquoi ne pouvons-nous pas douter du principe de contradiction ou du principe d'identité sinon parce qu'il est évident pour nous qu'entre l'être et le non-être il y a contradiction manifeste? Et pourquoi voyons-

[1] *Philos. Einl.*, § 27, p. 145.

nous nécessairement que le tout est plus grand que sa partie, que tout effet suppose une cause, et que tout ce qui est a sa raison suffisante, si ce n'est parce que nous percevons et comprenons que la relation entre le sujet et le prédicat exprimée dans ces jugements existe en réalité? La nécessité d'adhérer est donc, à la vérité, produite par la connaissance, et c'est parce que cette connaissance intermédiaire est obtenue *immédiatement*, c'est-à-dire, est prise des concepts du sujet et du prédicat, par conséquent des éléments constitutifs du jugement, que ces jugements eux-mêmes s'appellent immédiats. Ils ne présupposent pas de jugements antérieurs, mais ils sont évidents par eux-mêmes.

300. Pour comprendre comment on s'est laissé entraîner plus tard à l'opinion contraire, rappelons-nous la théorie de Kant sur les jugements analytiques et les jugements synthétiques. Le jugement est *analytique*, lorsqu'il ne fait qu'énoncer du sujet ce qu'on découvre en lui par l'analyse ou par la définition de son concept; il est au contraire *synthétique*, lorsqu'on y affirme du sujet une propriété que le concept du sujet ne renferme pas. Pour que la vérité des premiers principes se connaisse par eux-mêmes, il faut par conséquent qu'ils soient des jugements analytiques. Or Kant prétendait que dans toutes les sciences on se sert comme de principes de jugements qui sont réellement synthétiques, bien que jusqu'alors on les eût à tort regardés comme analytiques. Il entreprend de démontrer cette assertion, l'appliquant non-seulement au principe de causalité, mais encore aux équations les plus simples de l'arithmétique, telles que $5 + 7 = 12$ [1]. Dans ce but il s'efforce de démontrer que nous ne pouvons obtenir les concepts des prédicats par aucune espèce d'analyse des concepts représentant les sujets. Cependant, comme on ne peut contester à ces propositions l'universalité et la nécessité dans le

[1] Dans les premières pages de sa *Critique de la raison pure*.

sens le plus rigoureux, elles ne peuvent pas avoir leur fondement dans l'expérience, et c'est ainsi que Kant arrive à conclure que ce sont des jugements *synthétiques à priori.* Or, qu'est-ce donc que ce caractère des jugements dont nous parlons d'être *à priori*, si ce n'est cette nécessité immédiate qui ne provient pas de la connaissance ou de la perception, et dont parlait plus haut Hermes? Nous sommes contraints, à la seule représentation du jugement, de donner notre adhésion, sans que nous sachions que la relation entre le sujet et le prédicat exprimée par le jugement existe dans la réalité, en d'autres termes, sans savoir pourquoi.

Pour maintenir contre cette théorie la doctrine traditionnelle, il suffit de faire remarquer que Kant entendait la définition du jugement analytique dans un sens trop littéral et par conséquent trop étroit. Quand on dit que le prédicat est contenu dans le sujet du jugement analytique, on ne veut pas dire que par l'analyse même du sujet on puisse obtenir le concept du prédicat, lors même qu'on ne le posséderait pas encore. On veut dire qu'on trouve par cette analyse la *raison* d'attribuer au sujet le prédicat, ou, ce qui est la même chose, que, par la seule considération des concepts du sujet et du prédicat, on arrive à percevoir et à comprendre la réalité du rapport exprimé par le jugement. Cette condition du moins suffit pour que nous puissions affirmer d'une proposition qu'elle est connue par elle-même et immédiatement, et que, comme telle, elle peut être commencement ou principe. Quoique par conséquent nous devions accorder à Kant que la considération de 5 + 7 ne suffit pas pour se former la représentation de 12, il resterait toujours vrai que quiconque a l'idée de 12, fût-ce par quelque perception de la réalité, et qui sait en outre ce qu'est 5 + 7, doit comprendre que 5 + 7 valent 12. Et si nous devions encore accorder que l'analyse du concept que nous avons d'un effet,

ou d'une chose qui devient ou arrive à l'existence, ne peut pas nous conduire au concept de cause, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas obtenir ce concept par cette seule analyse, cependant on ne peut pas contester que quiconque connaît la signification des termes « effet » et « cause » doive nécessairement comprendre que tout effet suppose une cause, comme une chose produite suppose un producteur, une chose qui a été faite quelqu'un qui l'ait faite. Du reste, on ne peut pas dire effectivement de toutes les propositions qui sont de vrais principes que le concept de leur prédicat puisse être puisé dans le sujet par voie d'analyse. Quiconque sait ce qu'est le vrai, le bien, la cause, etc., ne peut pas douter que tout ce qui est ne soit, par son être, vrai et bon, et ne présuppose une cause de sa réalité, et cependant les concepts du vrai, du bien et de la cause ne peuvent être déduits, par aucune espèce d'analyse, du concept de l'être tel que nous pouvons l'avoir. Car le concept de l'être que nous avons est le plus simple de tous les concepts et ne renferme point en lui des éléments divers.

301. Nous sommes donc ramenés ici à la doctrine d'Hermes sur l'origine du concept de la cause, doctrine dont nous avons déjà fait mention en d'autres occasions. Hermes prétend que dans le principe de causalité la nécessité immédiate qu'il suppose ne naît pas, comme dans les autres principes, de la représentation du sujet, du prédicat et de la relation de l'un avec l'autre, mais qu'elle existe en nous avant que la représentation du prédicat (la cause) soit possible. C'est plutôt cette nécessité immédiate qui nous porte à former le concept de *cause*. Comment? La nécessité de penser que tout être a une cause s'imposerait-elle à nous avant que nous eussions acquis le concept même de cause? Oui, voilà ce qu'affirme Hermes. Toutefois, pour bien comprendre sa pensée, il nous faut ici revenir avec lui sur la théorie de Kant. Comme l'expérience ne nous fournit rien d'universel et de nécessaire, Kant concluait que les concepts par

lesquels nous pensons quelque chose d'universel et de nécessaire ne viennent pas de l'expérience, mais sont formés en nous *à priori*. Pour expliquer cette formation des concepts *à priori*, il supposait que notre intelligence est par sa nature telle qu'elle ne puisse concevoir tout ce qu'elle pense que d'après ces concepts universels qu'il résumait dans les célèbres quatre catégories, de sorte que les premiers concepts se trouveraient dans la raison comme lois originelles de son activité. Tandis que, d'après les scolastiques (n. 22), l'acte de la connaissance reçoit sa détermination ou sa forme de l'objet, on explique, d'après Kant, par la nature même de l'intelligence, pourquoi, à l'apparition des choses, nous recevons telle ou telle représentation déterminée : c'est que l'intelligence possède ces concepts primitifs *à priori* comme des formes de son activité. Mais, quoique Kant ait contesté par ce motif que nous puissions être certains de la conformité des choses aux représentations que nous nous en formons, il affirmait cependant, lui aussi, que nous rapportons nécessairement les concepts aux choses et que nous ne les recevons que quand les choses se manifestent à nous, puisqu'il regardait ces concepts comme des formes par lesquelles l'esprit connaissant s'approprie la matière que lui fournissent les sens. Or, dit Hermes, cela n'est vrai que des concepts de l'*entendement;* quant aux concepts de la *raison* qui toutefois, d'après lui, se ramènent tous au concept de cause, il les regarde comme existant *à priori* d'une manière bien plus parfaite. L'entendement, dit-il, forme sans doute ses concepts *à priori*, mais il ne les forme que pour pouvoir penser les objets que lui fournit l'expérience ou la perception sensible; la raison au contraire forme ses concepts (fondement, cause, force, etc.) sans les rapporter aux objets de l'expérience, elle ne sait pas et ne cherche pas à savoir si ces objets sont perçus ni même s'ils peuvent l'être. Comment donc ces concepts naissent-ils ? du besoin qu'éprouve la raison de *comprendre*.

Pour s'expliquer la possibilité d'un être que nous concevons, la raison doit penser que cet être a une raison suffisante, une cause. C'est ainsi que la raison est déterminée par sa propre nature à *créer* le concept de cause sans avoir un objet auquel elle le rapporte. Et voilà pourquoi sa pensée doit être regardée comme *créatrice* [1].

Bien donc qu'Hermes dise expressément que la nécessité de penser le principe de causalité se trouve déjà dans la raison avant que celle-ci ait formé le concept de cause, nous ne voulons pas, toutefois, interpréter ses paroles dans le sens que nous puissions penser le principe de causalité avant d'avoir la notion de cause. Cela serait, en effet, par trop absurde, et voudrait dire que la raison serait contrainte d'affirmer la connexion du sujet et du prédicat avant de pouvoir se représenter le prédicat. Comme dans la théorie de Kant, les concepts fondamentaux naissent, on ne sait comment, du fond de notre intelligence, pour que l'entendement puisse, conformément à ses besoins, élaborer et façonner, c'est-à-dire *penser* la matière que lui a fournie la perception sensible, de même Hermes fait surgir, du fond encore plus intime de notre faculté de connaître, l'*idée*, c'est-à-dire la pensée du principe ou de la cause, afin de satisfaire ainsi aux exigences de la raison en tant que faculté de comprendre. Nous supposons que la pensée d'Hermes était celle-ci : Le besoin de comprendre, qui détermine la raison à former le concept de cause, contient en même temps la nécessité de penser le principe de causalité ou de la raison suffisante, quoique ce principe n'ait pas été pensé auparavant. Si donc nous comprenons bien sa pensée, le jugement ne précède pas, il est vrai, le concept, mais, selon lui, il naît en même temps que lui, d'une seule et même nécessité, du besoin de comprendre.

302. Or, pouvons-nous maintenant accorder cela ? Pour-

[1] *Phil. Einl.*, § 28, p. 150-155.

quoi la raison, en vertu de ce besoin de comprendre qu'on lui suppose, serait-elle forcée de penser une raison suffisante, une cause ? Parce que autrement, répond Hermes, elle ne pourrait pas comprendre la possibilité d'une chose ni par conséquent accorder sa réalité. C'est avec raison qu'Hermes ajoutait : Sans cela la raison ne pourrait pas accorder la réalité d'une chose ; car, si elle ne concevait pas une raison suffisante, non-seulement elle ne peut pas comprendre *comment* l'existence est *possible*, mais elle comprend même que, si cette existence n'avait pas de cause ou de raison suffisante, elle serait *impossible*. Or, voilà ce qui, ce semble, renverse complétement toute la théorie d'Hermes. Ce n'est pas du seul besoin de comprendre, c'est-à-dire de trouver une cause qui explique l'existence de la chose, mais uniquement de la perception évidente qu'aucune existence n'est possible sans une raison suffisante, que procède pour la raison la nécessité, toutes les fois qu'elle pense un être, d'en concevoir aussi une cause ou raison suffisante. Loin donc que cette nécessité engendre d'abord l'idée de cause, elle présuppose, au contraire, non-seulement que nous ayons ce concept, mais encore que nous sachions avec évidence que, sans raison suffisante ou sans cause, rien n'est possible, en d'autres termes, que nous connaissions avec certitude le principe de causalité. Pareillement, le besoin de découvrir la raison suffisante des choses, et de comprendre par elle leur existence, ne peut naître que de la conviction intime, fondée sur une perception évidente, que tout ce qui est doit avoir sa raison d'être.

Mais la question, à laquelle Hermes nous semble avoir répondu d'une manière peu heureuse, trouve-t-elle dans la philosophie scolastique une solution plus satisfaisante ? Les scolastiques, nous l'avons déjà dit, n'ont pas fait de ce principe de causalité l'objet d'études particulières ; mais on peut facilement comprendre comment ils auraient expliqué la manière dont nous parvenons à la connaissance de ce prin-

cipe. Plus haut (n. 90) nous avons déjà montré que nous pouvons former l'idée de cause, aussi bien que toutes les autres idées, par le moyen de l'abstraction, en partant de l'expérience, particulièrement de l'expérience que nous faisons en nous-mêmes.

C'est une vérité qu'on ne peut contester, si l'on accorde que nous avons la conscience non-seulement des phénomènes déjà accomplis en nous, par exemple, de la pensée déjà présente dans notre intelligence, mais encore de notre activité, c'est-à-dire, dans le cas qui nous occupe, de la pensée qui se forme actuellement, ou de l'acte de penser. Cette conscience, en effet, implique évidemment le concept de raison suffisante ou de cause, et même de cause agissante ou efficiente, c'est-à-dire de la cause dans le sens strict du mot. Hermes, il est vrai, égaré encore par Kant, n'a pas reconnu la certitude immédiate et nécessaire de cette conscience, et il a cru devoir démontrer, contre les objections de la philosophie critique, la réalité de la pensée du moi par des déductions prolixes et compliquées. Certes, nos lecteurs nous sauront gré de ne pas entrer ici dans l'examen de toutes ces difficultés. Ils reprocheront d'autant moins à la scolastique d'avoir regardé comme immédiatement certaine la conscience que nous avons de notre propre activité vitale, qu'elle n'a pas manqué d'en examiner très-sérieusement la nature et l'origine, et de l'expliquer par la nature de l'esprit.

Or, si l'homme obtient par l'expérience de sa propre vie les concepts des phénomènes qui se passent en lui et des actes qui les produisent, par conséquent de l'effet et de la cause, il doit aussi comprendre, par ces concepts mêmes, la vérité du principe : Tout ce qui arrive a une cause. Car, comme nous l'avons déjà fait remarquer, on n'y exprime qu'une seule chose : c'est que tout ce qui est fait ou produit suppose un être qui opère ou qui produit. Pareillement il suffit d'examiner attentivement et de définir les concepts

pour comprendre la vérité de ce principe plus général : Tout ce qui est a sa raison d'être, ou une raison suffisante. Les choses qui ont été *faites*, par conséquent, ont commencé d'exister, ont leur raison suffisante dans celui qui les a faites. Or rien ne peut se faire par soi-même. Donc, tout ce qui a été fait et a commencé d'exister, a sa raison d'exister dans un autre être. Le concept de l'être ou de l'existence, toutefois, ne suppose pas nécessairement le *devenir*, de sorte que tout être devrait essentiellement se concevoir comme produit, comme ayant commencé d'exister. Or l'être qui n'a pas été fait ou produit, qui n'a pas commencé d'exister, doit exister par lui-même, par conséquent doit être lui-même la raison suffisante de son être et de son existence. Donc, comme le concept de l'être n'implique pas essentiellement le commencement d'existence, le concept de la raison ou du fondement ne suppose pas non plus la production ; un être peut être principe ou raison suffisante sans être cause dans le sens propre du mot, laquelle suppose la production d'une chose distincte de l'être actif. Si donc nous entendons ces concepts : être et principe ou raison suffisante dans le sens expliqué, nous ne pouvons pas douter de la vérité du principe : Tout être a sa raison suffisante. Ce principe, en effet, affirme seulement que tout être existant existe ou par lui-même ou par un autre. Ce jugement n'en présuppose pas d'autre, sinon ce jugement négatif : Ce qui est ne peut pas exister par le néant, — ou ce qui est ne peut pas être par ce qui n'est pas.

IV.

Les vérités idéales ont une objectivité indépendante de l'existence des choses.

303. Des considérations précédentes il suit que les scolastiques faisaient dépendre de la perception intime de leur vérité la certitude de nos connaissances. C'est donc à leur école que s'adresse le jugement bien sévère qu'Hermes exprime dans les paroles suivantes : « Une philosophie qui veut appuyer sa certitude sur la *perception claire* ou l'évidence de la vérité, et qui, pour ne pas se mettre en contradiction avec elle-même, ne veut rien admettre comme certain en dehors de cette évidence, ne peut que se tourner dans le cercle fermé des *pensées logiquement nécessaires* sans jamais atteindre la *certitude* proprement dite. Une pareille philosophie ne peut aboutir qu'à des apparences nécessaires, mais jamais à la réalité ; c'est pourquoi on peut lui donner, à juste titre, le nom de *philosophie des apparences*. Cette philosophie cesse où commence proprement la vraie philosophie, c'est-à-dire elle s'arrête devant l'étude qui doit principalement occuper le vrai philosophe. Ce que la philosophie doit surtout rechercher, c'est de savoir si derrière la pensée il y a des choses pensées, si derrière les apparences on trouve la réalité. La philosophie dont nous parlons laisse au contraire planer le doute non-seulement sur la réalité des choses pensées, mais encore sur la réalité de la pensée elle-même [1].

Or, pour commencer par ce dernier point, la scolastique accordera sans aucun doute que nous ne pouvons pas, d'une manière réfléchie, regarder comme certaine la con-

[1] *Phil. Einl.*, § 22, p. 131.

naissance des vérités idéales, si nous ne connaissons préalablement avec certitude la réalité de notre pensée. Elle ne contestera pas non plus qu'en partant des vérités idéales nous ne puissions parvenir à la réalité que par l'expérience; par conséquent, pour avoir la certitude de cette réalité, il faut que cette expérience ait été reconnue sûre et digne de confiance. Cependant elle ne conviendra pas, pour cette raison, que la tâche principale de la philosophie consiste à démontrer la réalité, ni que, dans cette démonstration, elle doive renoncer à son principe qui est que toute certitude est fondée sur la perception intime ou sur l'évidence de la vérité de notre connaissance. De quel droit Hermes soutient-il donc que la philosophie, tant qu'elle n'a pas démontré la réalité, n'atteint pas la certitude, mais ne fait que tourner sans cesse dans le cercle des pensées logiquement nécessaires? Cette assertion n'a pas d'autre fondement que n'en a celle de Kant, qui regarde les concepts comme de pures formes tant qu'ils ne sont pas rapportés aux perceptions sensibles pour en recevoir un objet réel. Hermes s'explique sur ce point de la manière la plus nette. « Il n'y a que deux espèces principales de connaissances humaines qui, en tant que connaissances, semblent se rapporter à un objet réel et par conséquent soient capables d'une *nécessité objective :* la connaissance *au moyen des perceptions sensibles* et celle qui s'obtient *par la pensée intellectuelle*. Toutefois la connaissance qui a sa source dans la pensée intellectuelle ne peut être objectivement nécessaire que si cette pensée se rapporte à quelque perception sensible et par celle-ci à un objet. Sa relation avec l'objet, et par conséquent aussi sa nécessité objective, résultent donc de la perception sensible [1]. Donc, pour prouver que nos pensées, c'est-à-dire la perception intellectuelle des axiomes aussi bien que les conclusions qui en sont déduites, ne peuvent pas engendrer la certitude, Hermes croit qu'il suffit de démontrer avec Fichte que la perception sensible ne nous

garantit pas la réalité des choses perçues. Celui qui pense reste donc, dans cette hypothèse, avec ses formes vides de réalité et se livre avec elles à un jeu sans intérêt et sans valeur. D'ailleurs, fussions-nous certains de l'existence des choses que nous percevons, nos pensées resteraient encore, dans ce système, des formes vides, jusqu'à ce qu'on eût démontré contre Kant que nous percevons et que nous pensons les choses telles qu'elles sont, et non telles que la constitution de notre intelligence nous contraint de les percevoir et de les penser.

304. On comprend donc ce qu'il faut entendre par le formalisme dont on a tant parlé dans les temps modernes. Comme, d'après Kant, la connaissance emprunte, il est vrai, sa matière à l'objet, mais que sa forme lui vient de la faculté de connaître elle-même, on a appelé *formelle* la pensée qui n'a pas pour objet le réel, et on lui a opposé la *pensée réelle* dont l'objet serait la réalité. On donne par conséquent le nom de formalisme, ou de formalisme logique, à un système philosophique qui ne se meut jamais que dans des pensées vides et vaines, qui ne peut trouver pour ses pensées un objet correspondant dans la réalité et par conséquent n'a pas su triompher des erreurs de Kant. Or voilà précisément ce qu'Hermes reproche à la scolastique. Selon ce philosophe, c'est le propre de la philosophie *nouvelle* de viser toujours à la connaissance du réel, tandis que l'ancienne école se contentait de ce qui est nominal et confondait à tort ce qui est nominal avec la réalité. En disant « nominal » au lieu de « formel », Hermes revient à la terminologie ancienne d'après laquelle ce qu'aujourd'hui on appelle « formalisme » serait du nominalisme auquel chez les anciens, ainsi que nous l'avons vu, se trouve opposé comme un autre extrême le formalisme ou réalisme exagéré. Qu'un système qui ne parvient pas à s'assurer de la réalité doive s'appeler nominalisme ou formalisme, c'est ce qu'il nous importe peu de savoir; ce qui est pour nous plus

important, c'est que dans les temps modernes on entend bien souvent par le réel, en tant qu'opposé au formel, l'*actuel* ou ce qui *existe actuellement*. Le réel ne serait donc autre chose que ce qu'autrefois on appelait physique ou physiquement réel, et auquel on opposait non-seulement ce qui est purement *logique* (ou formel d'après la terminologie moderne), mais encore le métaphysique ou ce qui est métaphysiquement réel. Les réalités métaphysiques forment précisément l'objet de la connaissance idéale. Chez les partisans de la philosophie critique ce troisième membre de la division disparut, et l'on ne reconnaissait plus, en fait de choses réelles, que celles qui le sont physiquement. C'était une conséquence nécessaire de la théorie à laquelle avait abouti la critique de la raison pure. Celle-ci tendait précisément à prouver que, au moins dans notre connaissance, il n'y a rien qui soit métaphysiquement réel. Si donc Hermès croyait, lui aussi, devoir refuser absolument la connaissance objective du vrai à la pensée qui ne se rapporte pas aux choses du monde concret, cela venait de ce qu'il se laissa entraîner, par les erreurs de Kant, à confondre la réalité ou l'objectivité avec l'existence actuelle ou l'actualité. Voilà pourquoi, dès le début de ses recherches, il croyait pouvoir conclure, de ce que la vérité consiste, d'après la définition très-juste des scolastiques, dans l'accord de la connaissance avec l'objet connu, que la vérité est au fond la même chose que la réalité objective de nos représentations. Voici donc sa manière de voir : Si nous ne rapportons pas nos pensées aux choses sensibles, pour leur donner ainsi un objet dans les existences concrètes, nous ne pouvons pas leur attribuer une nécessité objective, mais seulement une nécessité subjective; par conséquent il nous est seulement permis de dire que nous pensons certaines choses nécessairement, et non que nous tenons nécessairement pour vraies les choses pensées. Alors nous savons seulement que, d'après les lois de notre intelligence, nous sommes forcés de former certains concepts et,

au moyen de ces concepts, certains jugements, mais nous ignorons toujours si à cette nécessité qui est en nous répond une nécessité hors de nous, si les lois de la pensée sont conformes aux lois de l'être : nous ne le savons pas, parce que toutes les réflexions par lesquelles nous voudrions étudier cette question ne pourraient encore être que des pensées subjectivement nécessaires sur d'autres pensées de même nature.

305. Qu'oppose la scolastique à ces raisonnements? D'après la définition qu'elle donnait de l'abstraction, les concepts, quoique obtenus par voie d'abstraction, sont néanmoins *à priori* en ce sens qu'ils ne sont pas formés par la comparaison ni par le perfectionnement d'images sensibles. Cependant ils ne présupposent pas les concepts primitifs comme des formes *à priori* par lesquelles se trouverait déterminée la faculté supérieure de connaître. La vertu propre à la raison, en tant que faculté supérieure de connaître, la lumière intellectuelle (*lumen intellectuale*) consiste, d'après les scolastiques, en ce que la raison saisit dans les choses ce qui ne leur est pas propre en tant que matérielles, mais qui peut aussi se trouver dans les êtres immatériels, et que par le moyen des représentations suprêmes (telles que être, substance, unité, etc.) elle perçoit dans les choses ce que les sens ne peuvent pas atteindre, l'essence. L'objet du concept se trouve, sans doute, actuellement dans l'être individuel qui apparaît aux sens, mais cet objet ne lui est pas pour cela tellement propre qu'il ne puisse aussi exister ou être actué en d'autres individus, et c'est parce que nous connaissons cette qualité de l'objet du concept que ce concept est et peut s'appeler *universel*. Mais nous savons non-seulement que l'objet du concept peut aussi exister en d'autres individus, mais encore qu'il pourrait être réalisé, si l'être individuel, dont les phénomènes nous ont servi à le concevoir, n'existait pas ou cessait d'exister. Donc, la vérité du

concept ne dépend pas de l'existence des choses qui apparaissent aux sens. — Si cette vérité s'applique aux concepts, elle doit aussi s'appliquer aux jugements que nous appelons principes. Si nous pouvons juger de la vérité des concepts par les éléments dont ils se composent, il faut aussi que nous puissions juger de la vérité des jugements qui ressortent avec nécessité de la comparaison des concepts. Or ces jugements expriment les *lois de l'être*, c'est-à-dire, ce qui est *nécessaire* dans la production, dans l'existence et dans les phénomènes des choses dont nous avons des concepts.

Toutefois on pourrait douter que tel ait été l'enseignement de la scolastique. Une de ses principales controverses n'avait-elle pas pour objet de savoir si les principes présupposent des connaissances expérimentales? Et quoique, d'après l'opinion prédominante, la connaissance des premiers principes n'exige pas d'autre expérience que ces représentations sensibles sans lesquelles les concepts ne peuvent pas se former, cependant on convenait généralement que beaucoup de connaissances et d'observations doivent précéder la connaissance des autres principes. D'autres, cependant, en assez grand nombre, pensaient qu'aucun principe universel n'est connu avec certitude, sans que la connaissance en soit précédée de la connaissance de beaucoup de choses particulières dans lesquelles il trouve son application. Assurément : mais ces philosophes eux-mêmes ne regardaient pas l'expérience comme nécessaire par la raison que le jugement universel serait fondé sur la connaissance du particulier, mais uniquement parce que la faculté de connaître doit se développer par ce moyen [1]. Tous, en effet, s'accordaient à dire que la seule

[1] Voici comment Suarez expose la raison sur laquelle ils s'appuient : « Antequam intellectus omnem hanc diligentiam (multa experiendi et inter se conferendi) adhibeat, non potest omni certitudine naturali assentire, prout in primis principiis necessarium est : quia

raison qui nous oblige à tenir pour vrais les principes, c'est la perception intime que la relation des concepts (du sujet et du prédicat), exprimée dans un principe, existe réellement, si bien que l'expérience, si elle est nécessaire, ne peut l'être que pour conduire la raison à la conception exacte et vraie des concepts [1].

306. C'est donc incontestablement la doctrine des scolastiques, que nos pensées ont une vérité objective, même abstraction faite de la réalité des choses sensibles, à l'occasion desquelles ces pensées naissent dans notre intelligence. Autrement comment auraient-ils pu faire consister, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le but de la philosophie, dans les traités qui touchent aux choses finies, à connaître cette indépendance de l'existence des choses? Mais, pour prendre la défense de cette doctrine contre Hermes, il faut d'abord remarquer que ces formes vides de l'intelligence dont parle Kant, et, par conséquent aussi, les perceptions pures et les concepts purs, tels qu'il les entend, sont absolument impossibles. Considérer comme matière de la connaissance les choses perçues par les sens, chercher dans l'intelligence les formes qui déterminent cette matière, et ensuite regarder néanmoins ces formes comme constituant

cum ipsum lumen intellectus nostri infirmum sit et imperfectum, nisi juvetur experientia, facile hallucinari potest : sicut e converso ipsa etiam experientia per se fallax est, nisi intellectus suo lumine invigilet ad rationes rerum et connexionem terminorum in se ipsa intuendam. » (*Métaph.*, disp. I, sect. 6.)

[1] « Relinquitur ergo, » dit encore Suarez, « experientiam solum requiri ad scientiam, ut intellectus noster manuducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis ipse naturali lumine suo videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quæ est prima et unica ratio assentiendi illis. « Plus loin, il s'exprime encore ainsi : « Hæc quæ requiruntur ad hujusmodi assensum evidentem, sive sit experientia, sive quæcumque alia terminorum declaratio, non requiruntur, ut formalis ratio assentiendi, neque etiam ut principium per se sufficiens seu eliciens actum assentiendi, sed ut sufficiens applicatio objecti. » (*Ibid.*

déjà des perceptions et des concepts, c'est se mettre en contradiction complète avec soi-même. Car toute perception et tout concept, qu'ils soient purs ou appliqués, doivent évidemment avoir déjà un objet, c'est-à-dire une matière. Peut-il y avoir une perception sans une chose perçue? une pensée sans une chose qui soit pensée? Le concept pur a pour objet l'être abstrait des choses, le concept appliqué leur être concret. Le concept pur, par conséquent, n'est pas un concept sans objet, mais il est universel, et par là-même la perception pure ne peut point exister. Car la sensibilité n'a point d'objet universel, mais ne perçoit jamais que le particulier et le concret, et, comme nous le verrons, ces représentations de l'espace et du temps, que Kant voulait faire passer pour des perceptions pures de la sensibilité, ne sont autre chose que les concepts universels que l'entendement se forme de l'espace et du temps. L'objet de la pensée pure est, par conséquent, l'universel et le nécessaire, lequel forme la condition de la possibilité des choses concrètes et la loi de leur existence.

307. Sans doute, réplique Hermes, c'est ainsi que nous apparaît cet objet, l'idéal; mais comment savons-nous que cette apparence ne nous trompe pas? Quand bien même nous pourrions nous fier à la conscience, — car c'est ce qu'Hermes révoquera plus tard en doute, — elle ne pourrait attester qu'une seule chose, c'est que nous pensons et jugeons ainsi; mais elle ne peut pas nous forcer à admettre que les choses soient ainsi réellement. Et pourquoi pas? D'abord, parce que nous ne savons pas si les lois de notre intelligence sont conformes aux lois de l'être; ensuite parce que, en supposant cette conformité, nous ne saurions pas néanmoins si chacune de nos pensées est en harmonie avec les lois de notre intelligence. Car, pour s'assurer de cette harmonie, il faudrait faire de notre première pensée l'objet d'un autre acte de l'intelligence, lequel acte devrait être contrôlé par une troisième pensée et ainsi jusqu'à

l'infini. Voici l'exemple cité par Hermes : Deux lignes droites, placées l'une sur l'autre dans la même direction, coïncident parfaitement ; c'est ainsi que nous devons voir, juger et penser ; toutefois rien ne nous autorise à croire que deux lignes ainsi placées l'une sur l'autre coïncideraient dans la réalité, même en supposant qu'elles correspondent exactement aux concepts que nous avons de la ligne droite et de la même direction.

Par les considérations que nous avons faites dans le paragraphe précédent sur la nécessité de notre adhésion, on voit aisément ce qu'il faut répondre à tous ces raisonnements. En effet, si nous consultons la conscience, nous découvrons, non-seulement, comme dit Hermes, *que* nous devons ainsi penser, c'est-à-dire, former tels ou tels concepts et jugements, mais encore *pourquoi* nous le devons. Nous trouvons que nous regardons certains concepts comme vrais, c'est-à-dire, ayant un objet intelligible, d'autres au contraire comme faux, parce que nous sommes capables de juger si leurs caractères sont compatibles ou non. Nous ne formons pas non plus les jugements d'après une aveugle nécessité, mais nous avons clairement conscience que nous ne sommes contraints à former les jugements qui s'imposent à nous que par la connaissance de leur vérité, c'est-à-dire, par la connaissance que la relation des concepts qu'ils expriment existe réellement entre ces concepts. — Quelle est donc la raison qui me force à juger que des lignes droites peuvent coïncider, ou, si elles se coupent, que ce ne peut être que par un seul point? Évidemment, il n'y en a point d'autre, sinon parce que je vois que la chose est ainsi et qu'elle ne peut être autrement. N'avons-nous pas la conscience claire et distincte que nous connaissons et que par cette connaissance, et non par d'autres raisons, nous sommes forcés de croire que les lignes droites sont possibles et que les propositions citées doivent se vérifier en elles, dès qu'elles existent en

réalité? La nécessité de penser ainsi ne résulte donc que de la perception intime dont nous avons conscience que cette pensée, et non une autre, est vraie, c'est-à-dire répond à l'être (possible ou actuel) des choses.

Il est aussi absolument faux que, pour être certains, nous ayons besoin de soumettre nos pensées nécessaires à l'examen d'une autre pensée qui ne serait également que subjectivement nécessaire, et qu'ainsi nous ne puissions jamais parvenir au terme de ces examens successifs. Sans doute, si nos concepts étaient composés de plusieurs autres concepts, si les jugements qu'il s'agit d'examiner étaient dérivés d'autres jugements, nous devrions revenir aux concepts simples et aux principes qu'ils forment; mais parvenus à ces principes nous constatons en nous non-seulement la nécessité de les penser, mais encore la raison de cette nécessité, la perception claire de leur vérité. Voilà pourquoi saint Thomas dit dans un passage déjà cité : *Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit, ea per se vera esse, sed etiam necesse est videre quod sint per se vera.* Longtemps avant le Docteur angélique, S. Augustin avait parlé de ce caractère de la connaissance intellectuelle en disant que dans la même lumière de la raison dans laquelle nous percevons le vrai, nous comprenons en même temps que nous percevons le vrai. Les scolastiques postérieurs n'ont pas perdu de vue ce commencement de toute connaissance certaine. « La véritable science, dit Suarez, n'existe que si l'on sait que l'on sait; car la perfection de la connaissance intellectuelle consiste en ce que (ramenée à ces premiers commencements) elle se révèle (dans ceux-ci) à elle-même (comme vraie)[1]. »

308. La philosophie critique ne reconnaissait pas cette

[1] Nunquam acquiritur vera scientia, nisi quis sciat se scire : nam scientia debet esse perfectum intellectuale lumen, quod seipsum manifestat. (*Métaph.*, disp. I, sect. 4.)



constitution de la raison; c'est pourquoi elle s'efforçait en vain de découvrir un point d'appui pour les connaissances scientifiques. Hermes aurait dû comprendre qu'il ne pourrait jamais triompher du scepticisme de cette école, en lui accordant que nos pensées, tant qu'elles ne sont pas rapportées aux objets de l'expérience, ne contiennent rien, et par là même manquent de toute vérité objective. Assurément, la pensée pure qui n'a jamais pour objet que des choses idéales, ne pourrait pas conduire l'esprit à la connaissance du réel, si la première réalité, sa propre pensée, ne se manifestait par elle-même. Cependant l'esprit ne peut pas non plus parvenir, par l'expérience, à la vérité objective de sa pensée, si cette vérité ne résidait pas déjà dans les premiers commencements mêmes de ses connaissances. Car affirmer la vérité objective de la pensée est évidemment affirmer l'objectivité de l'universel et du nécessaire; or l'expérience ne présente jamais que le contingent et le particulier; ce n'est donc pas par elle que l'esprit peut jamais se rendre certain de cette objectivité. En accordant par conséquent que nos pensées sans l'expérience n'ont qu'une vérité subjective, il faut aussi convenir qu'il reste toujours douteux pour nous, si, en dehors de nos conceptions, il y a dans les choses du nécessaire et de l'universel, et ainsi renoncer avec Kant à toute connaissance scientifique.

Étudions encore ces vérités en les appliquant au principe de causalité, parce que c'est dans ce principe qu'Hermes croit avoir trouvé la clef de la métaphysique. Après bien des recherches laborieuses, il arrive enfin à la conclusion que ce principe n'est pas, comme les autres, une simple loi logique, c'est-à-dire, n'exprime pas seulement une pensée ou conception nécessaire, mais encore « la nécessité non moins réelle de tenir pour vraie cette pensée et d'en regarder l'objet comme réel ». Il ne suffit pas à la raison « d'avoir la pensée de la cause ou de la raison suffisante, mais il lui faut

une cause ou une raison suffisante existant dans la réalité, pour qu'elle puisse comprendre comment une chose (qu'elle reconnaît réelle), peut être possible. Quoique par conséquent cette pensée de la raison ne suffise pas à elle seule pour atteindre la réalité, — car la raison n'exige une cause réelle que dans l'hypothèse qu'elle ait déjà reconnu la réalité de la chose dont elle cherche à s'expliquer l'existence,— nous pouvons cependant par ce moyen, en partant d'une réalité concrète, arriver à d'autres réalités.

Tout cela est vrai : mais il s'agit de savoir comment Hermes, au point de vue où il s'est placé, a pu parvenir à reconnaître cette vérité objective du principe de causalité ou, de la raison suffisante? C'est à ce principe surtout que, d'après la théorie d'Hermes, s'applique l'assertion dont nous avons parlé, à savoir que nous en avons la certitude, non par la perception de sa vérité, mais en vertu d'une nécessité immédiate. Examinons donc si cela est possible. Il est clair que la pensée de la cause ou de la raison suffisante ne sert de rien dans la science, si le principe de causalité n'a pas une valeur universelle et absolue. Il doit être vrai de tous les êtres en général comme de chacun en particulier qu'ils ont une raison d'être suffisante, et tout homme capable de réfléchir doit être forcé d'admettre ce principe. Or il en est ainsi, comme s'exprime Hermes, lorsque nous concevons une chose comme existante ; car alors nous nous voyons forcés de penser une cause qui la rende existante. Néanmoins, nous ne parvenons pas à comprendre la valeur absolue de cette pensée, par cela seul que nous éprouvons en nous ce besoin de la raison et que nous répétons cette expérience. Nous n'y parvenons que si, nous représentant, non une espèce déterminée d'êtres, mais l'être en général, nous comprenons que tout être, quel qu'il soit, ne peut exister que par lui-même ou par un autre; par conséquent qu'il doit avoir sa raison d'être ou en lui-même ou dans un autre. Si nous ne recon-

naissions pas cela au moyen des conceptions d'être et de cause ou raison suffisante, si en même temps nous ne comprenions pas que tout homme capable de concevoir ces concepts doit comprendre la même chose, le principe de causalité n'aurait point d'universalité ni de nécessité, et par conséquent serait absolument inutile dans la science.

309. Nous avions donc à faire ressortir contre le criticisme que par la simple conception intellectuelle des concepts, dont nous venons de parler, nous sommes déjà en possession d'une vérité objective. Mais ensuite, nous devons aussi soutenir, sans aucun doute, que cette affirmation n'est pas moins vraie de tous les autres principes que du principe de causalité ou de raison suffisante. Nous ne connaissons l'être que par ses phénomènes, et ce n'est que par cet être connu au moyen de ses phénomènes que nous connaissons l'être qui ne se manifeste pas à nous; c'est donc en nous servant dans nos pensées du principe de causalité que nous parvenons à connaître l'être des choses. Or, comme ce principe, par cela même, n'est pas une loi purement logique, mais une loi de l'être et de tout être (possible et réel), les autres principes, nous servant pour connaître la nature et les relations des choses, constituent les lois qui régissent l'être des choses. Quoique par nos pensées abstraites, comme cela a été dit déjà bien des fois, nous ne devenions pas certains de l'existence des choses, cependant nous sommes certains par elles, non-seulement que certaines choses peuvent exister, pendant que d'autres ne le peuvent pas, mais encore quelles relations les premières ont les unes avec les autres, quand elles existent, et d'après quelles lois elles opèrent et vivent. Bien que nous pussions douter qu'il y ait en réalité un espace et des corps, du mouvement et des quantités, nous resterions néanmoins certains par la seule pensée pure que tout ce que les mathématiques enseignent des quantités et la physique du mouvement doit se vérifier dans le monde des corps, s'il existe.

Mais est-il possible d'affirmer une vérité objective, quelle qu'elle soit, sans admettre une réalité existant hors de nous? Soutenir que nos pensées sont objectivement vraies, n'est-ce pas dire qu'elles reçoivent leur détermination non pas simplement d'une constitution intrinsèque de notre intelligence, mais plutôt des choses que nous connaissons? Il faut donc dire que l'esprit pensant est le fondement objectif de la vérité idéale et par suite de tout l'ordre du monde — ou bien, si l'on rejette cette hypothèse, admise dans le panthéisme idéaliste, l'intelligence doit admettre, en dehors d'elle-même, un être qui soit le fondement de ses connaissances même idéales. — Cela est vrai, et l'on n'ignore pas à combien d'études et d'hypothèses a donné lieu la question relative à l'être et au fondement des réalités idéales. Or, en exposant l'opinion prédominante des scolastiques sur cette question, nous apprendrons, en même temps, à connaître une théorie qui cherche à rendre compte des principes par leur fondement le plus élevé. Nous pourrons ainsi juger si la doctrine des scolastiques mérite réellement le jugement si dédaigneux qu'en porte Günther. — Il faut remarquer, toutefois, que la connaissance de la vérité de nos pensées se trouve, il est vrai, complétée par l'étude de ces raisons suprêmes, mais ce n'est pas de ces considérations qu'elle tient sa certitude. Nous savons que les choses dont nous connaissons la vérité ont leur fondement en dehors de nos pensées, bien que nous ne sachions pas quel est ce fondement, ni ce qu'il est relativement à nous et aux choses. Si, par la lumière de la raison qui manifeste elle-même sa propre vérité, nous n'étions pas en possession de la certitude de nos premières connaissances, nous ne pourrions jamais parvenir à résoudre cette question.

V.

Günther et la scolastique sur l'étude plus approfondie des principes.

310. Günther déplore que la scolastique n'ait pas su profiter des pensées profondes de saint Augustin, qui jettent tant de lumières sur la vie de l'esprit, et que par conséquent elle se soit toujours bornée, pour montrer l'infaillibilité de ses principes, à s'appuyer sur l'observation empirique de nous-mêmes. Il expose ensuite lui-même une théorie sur la valeur des lois de la pensée, théorie qui tend à nous faire conclure « que tous les principes de l'ancienne école, comme des écoles modernes, avec leur certitude et leur infaillibilité, ont leurs racines dans la conscience que l'esprit a de lui-même. » — D'après l'opinion commune et juste, ajoute-t-il, « les principes sont un criterium *positif* de la vérité *formelle* (c'est-à-dire logique), et un criterium *négatif* de la vérité réelle; en d'autres termes, l'intelligibilité par elle seule ne suffit pas encore pour affirmer la réalité, mais l'inintelligibilité comme telle répugne à la réalité objective.

« Or, continue-t-il, quelle est la raison la plus profonde, la raison scientifique de cette dernière assertion : évidemment ce ne peut être que *parce que tout être* (substance) *est placé dans la manifestation de lui-même ou dans ses phénomènes* (accidents) *sous le type ou l'idéal de la pensée*, que, dans cette manifestation, il tend à réaliser, et qu'il réalise effectivement.

« Mais sur quoi est fondé ce *principe* de toutes les manifestations? En voici la raison, et il n'y en a point d'autre : *c'est que la substance elle-même n'est autre chose qu'une pensée réalisée de l'Être absolu* (*Dieu*), et par conséquent

cette pensée divine devenue réelle ne peut parvenir à la conscience et à la manifestation de son être, si ce n'est par la pensée comme telle.

« Donc, on ne peut concevoir *comme être* ce qui ne peut pas même être pensé.

« Mais comment se fait-il en outre que la *réalité actuelle* des choses, *en dehors* de la pensée, ne ressorte pas immédiatement de ce que ces choses sont pensées? Cela vient uniquement de ce que tous les êtres ne sont pas destinés à manifester la même pensée, le même type, bien que leur principe soit le même, ni à avoir conscience d'eux-mêmes dans la même pensée. La raison dernière de cela ne peut encore se trouver que dans l'idée que Dieu lui-même a de l'être relatif.

« C'est ainsi que la *valeur* même des lois de la pensée rendrait témoignage de la distinction qui existe entre l'*idée* et le *concept;* l'idée ne convient proprement qu'à l'*esprit* ayant conscience de lui-même, tandis que le concept caractérise la *nature* dans la conscience qu'elle a d'elle-même; mais dans l'homme, synthèse de la vie spirituelle et de la vie naturelle, se réunissent l'idée et le concept d'une manière toute *particulière*.

« C'est que la nature n'obtient que dans son union avec l'esprit (c'est-à-dire dans l'homme), et par l'esprit seulement, la pleine intelligence de sa pensée ou de sa conscience [1]. »

311. Nous n'avons pas besoin, assurément, de démontrer d'abord que la philosophie ancienne avait les mêmes idées sur la valeur des lois de la pensée, et les regardait comme des règles positives de la vérité formelle, tandis qu'elle ne voyait en elles que des règles négatives de la vérité réelle. Elle enseignait donc aussi que ce qui ne peut être pensé d'après les principes de notre raison, ne peut

[1] *Januskōpfe*, pp. 324, 325.

non plus ni être ni devenir. Mais ce qui est de nature à nous surprendre, c'est qu'on demande la preuve de cette doctrine. Qu'est-ce en effet que nous regardons comme inconcevable? Uniquement ce qui implique une contradiction intrinsèque, par conséquent un concept ou une proposition dont les éléments s'excluent les uns les autres. Donc, reconnaître qu'une chose est inconcevable ou ne peut être pensée, c'est reconnaître que c'est une chose qui n'existe point et ne peut exister. Par conséquent, pour faire voir qu'une chose inconcevable ne peut pas exister, nous n'avons pas besoin de recourir à une démonstration; il suffit d'expliquer ce qu'on entend par une chose inconcevable ou qui ne peut être pensée. Günther, du reste, n'exige pas non plus une preuve logique, mais il cherche le fondement métaphysique de cette vérité.

Or il croit trouver cette raison avant tout dans l'axiome bien connu de Hegel, d'après lequel tout être est destiné à penser. Certainement, si tout être pense, ou du moins est destiné à penser et à se révéler à lui-même par sa pensée, par conséquent à devenir conscient de lui-même, il est nécessaire pareillement que tout ce qui est puisse être pensé, de sorte que les choses inconcevables soient aussi impossibles. — En d'autres occasions, Günther s'appuie habituellement sur l'identité de l'être et de la pensée comme sur une vérité acquise à la science et qui n'a plus besoin de preuves, quoique d'autres fois il ne la considère que comme une hypothèse. Ici, toutefois, il indique en faveur de cette hypothèse une raison. Tous les êtres sont destinés à penser, parce qu'ils ne sont autre chose que des pensées divines devenues réelles ou concrètes. Que tous les êtres ne soient que des pensées divines actuées, c'est ce que, chez Günther, bien certainement, on ne doit pas entendre dans le sens littéral; car autrement il soutiendrait les idées incorporées ou devenues corporelles de l'émanatisme, et par conséquent il tomberait lui-même dans l'erreur qu'il combat. Mais si l'on veut dire par là

seulement que tout a été pensé par Dieu avant d'être réalisé, comment peut-on conclure de cette vérité que rien ne peut être créé qui ne soit destiné à penser? Les choses créées doivent sans doute être conformes à la pensée de Dieu, c'est-à-dire, à ce que Dieu pense, mais il n'est pas nécessaire, toutefois, qu'elles ressemblent à la pensée de Dieu, c'est-à-dire, à l'acte même de penser, ou, ce qui revient au même, qu'elles soient semblables à Dieu en tant qu'il pense. C'est ainsi qu'une œuvre d'art de l'homme est une pensée réalisée de l'esprit humain, mais elle n'est pas pour cela capable de penser. En parlant de la création des anges, saint Thomas dit que l'effet le plus parfait est celui qui ressemble à la cause, non d'une manière quelconque, mais en ce par quoi la cause est active. Or, comme Dieu n'opère que par l'intelligence et la volonté, les créatures les plus parfaites sont celles qui sont douées d'intelligence et de volonté [1]. Voilà ce qu'on comprend : mais lorsque Günther dit que tout être, n'étant qu'une pensée divine réalisée, ne peut non plus arriver à la manifestation de lui-même que par la pensée comme telle, on ne peut voir en cela qu'un sophisme fondé sur un simple jeu de mots. Donc, en attendant, cette identité de l'être et de la pensée reste une simple hypothèse, et nous verrons plus tard, si, comme le pense Günther, elle trouve sa justification dans la métaphysique de la logique [2].

312. Cependant, dira-t-on, si l'on ne peut conclure, de ce que tout être est une pensée actuée de Dieu, que tout être se manifeste par la pensée, l'on en peut déduire, néanmoins, ce qu'il s'agit proprement de prouver, que rien ne peut exister qui ne puisse être pensé. — Sans doute, cela découle de ce principe, mais seulement par rapport aux êtres créés. Or le principe : Rien ne peut exister qui ne

[1] *Summ.*, p. 1, q. 50, a. I.
[2] *Eur. und Her.*, p. 191.

puisse être pensé, doit aussi s'appliquer à Dieu ; autrement, toutes nos spéculations relatives à Dieu deviendraient incertaines. Cette considération suffit par conséquent pour faire voir que la raison invoquée par Günther n'est pas la dernière ni la plus profonde. D'ailleurs, elle ne l'est pas non plus, encore que nous envisagions seulement les êtres créés. Si tout ce qui est est une pensée de Dieu actuée, on peut sans doute conclure avec raison que rien ne peut exister qui soit absolument inconcevable et par conséquent ne puisse être pensé même par Dieu. Mais ce qui répugne aux lois de notre pensée, et que par conséquent nous déclarons inconcevable, est-ce aussi inconcevable pour Dieu ? En général, y a-t-il des choses absolument inconcevables, ou bien Dieu ne peut-il pas rendre toute chose concevable? Ce n'est que par la solution donnée à ces questions qu'on pénètre jusqu'au fond le plus intime de cet axiome relatif à la valeur des principes. Günther est d'autant moins autorisé à nous désapprouver, quand nous posons ces questions, que Descartes y a répondu négativement. Écoutons sur ce point la scolastique, cette scolastique qu'on accuse de n'avoir jamais éprouvé le besoin de cette étude plus approfondie.

Par les idées que Platon admettait, saint Augustin entend, non des réalités idéales, distinctes de Dieu et coexistant avec lui, mais les pensées éternelles que Dieu a de ses œuvres produites dans le temps. Voilà pourquoi il disait que personne ne peut nier le monde idéal dont parle Platon, sans soutenir que Dieu opère sans intelligence, et qu'en créant il n'a pas su ce qu'il produisait [1]. Les scolastiques développent cette pensée de saint Augustin, lorsqu'ils traitent de l'idée et de la cause exemplaire. Comme tout ce qui

[1] Mundum ille (Plato) intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque immutabilem, quâ fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur, ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse quod fecit, aut cum faceret vel antequam faceret, nescisse, quid faceret. (*Retract.*, lib. I, c. 3.)

est, disent-ils, ne se produit ni par le hasard ni par une aveugle nécessité, mais est l'œuvre d'un Dieu sage et libre, rien ne peut exister qui n'ait été l'objet de la pensée divine avant de commencer[1]. Ils enseignent donc, eux aussi, que tout ce qui existe en dehors de Dieu est une pensée divine actuée; nous avons déjà eu occasion de nous étendre sur cette doctrine des scolastiques (n. 218). Nous avons vu alors que pour cette raison ils appelaient aussi la science de Dieu cause des choses, non que Dieu crée les choses en les pensant, mais parce que sa volonté créatrice opère conformément aux idées de sa sagesse. Et c'est dans le même sens que saint Thomas reproduisait les paroles de saint Augustin, disant que Dieu ne connaît pas les choses, parce qu'elles sont, mais qu'elles existent, parce que Dieu les connaît. — Mais si la science divine est ainsi la cause de l'être actuel (de l'existence) des choses, peut-elle aussi être appelée la cause de leur être idéal, c'est-à-dire, de leur possibilité intrinsèque ou de leur intelligibilité (cognoscibilité)? Nullement. Car toute connaissance présuppose, sinon l'existence, du moins l'intelligibilité de l'objet; comme Dieu ne peut pas vouloir ce qu'il n'a pas pensé, il ne peut pas non plus penser ce qui n'est pas de quelque manière actuel ou possible.

313. « Mais, réplique-t-on, si la connaissance divine présuppose l'intelligibilité, et la création divine la possibilité des choses, il s'ensuit que l'intelligence et la puissance de Dieu ont leur loi dans l'intelligibilité et dans la possibilité des choses. — Sans aucun doute; toutefois c'est une loi qui n'est pas en dehors de Dieu, mais en Dieu même, c'est sa propre essence. Dieu, étant l'être absolu, est aussi, comme nous le disions plus haut, l'idéal ou l'archétype de tout être. Tout être qui existe ou peut exister hors de lui, forme sans doute, en tant que contingent et fini, un contraste, une

[1] S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 15, a. 1. *De Verit.*, q. 3, a. 1. Suarez, *Metaph.*, disp. XXIV, sect. 1.

opposition avec Dieu ; néanmoins, en tant qu'il *existe* réellement, il a avec Dieu une certaine ressemblance. L'essence divine est donc la raison qui explique qu'il peut y avoir, en dehors d'elle, des êtres différant d'elle, mais vrais ; voilà pourquoi elle est aussi la raison dernière des choses intelligibles et possibles. Et comme en dehors de Dieu rien ne peut exister qui n'ait, en tant qu'existant, une certaine ressemblance avec lui, et qui, par conséquent, ne soit contenu dans l'être divin de la manière propre à celui-ci, cette même essence est aussi le fondement ou la raison qui explique que certaines choses sont absolument inintelligibles ou inconcevables et absolument impossibles. C'est ainsi que l'essence divine est elle-même la règle (*norma*) de l'intelligibilité et de la possibilité des choses, et comme telle la loi de l'intelligence et de la puissance divines.

L'omniscience de Dieu consiste donc en ce que Dieu connaît tout ce qui est cognoscible, mais elle ne consiste pas en ce que, par sa connaissance, il puisse rendre toutes choses intelligibles. Dieu est pareillement tout-puissant, parce qu'il peut créer tout ce qui est créable, mais non parce qu'il pourrait tout rendre possible. On ne peut pas voir en cela une limitation de sa science divine, puisqu'on s'explique par l'infinie perfection même de Dieu que les choses inintelligibles sont inintelligibles, et que les choses impossibles sont impossibles [1]. Les choses ne sont inintelligibles et impossibles, comme nous l'avons dit, sinon parce qu'elles n'ont aucune ressemblance avec l'essence divine, et forment avec elle le contraste le plus complet. Or, comme ce contraste avec l'être absolu ne peut être formé que par ce qui n'a point l'être, il s'ensuit que toute chose inintelligible et impossible est un non-être, un néant (*non ens*). Or, comme assurément la puissance de Dieu n'est pas limitée, parce

[1] S. Thom., *Summ.*, p. 1, q. 25, a. 3. Lessius, *de Perf. div.*, lib. v. c. 2 ; lib. vi, c. 4.

qu'il ne peut créer le non-être ou le néant, ce n'est pas non plus une imperfection de son intelligence de ne pas pouvoir le penser. Car tout être peut être objet de la connaissance, tandis que le non-être ne peut pas être connu en lui-même, mais seulement par son contraire, c'est-à-dire l'être. Par ce moyen, Dieu le connaît sans doute, comme nous connaissons nous-mêmes les choses inintelligibles par ce même contraste comme inintelligibles ou absurdes. C'est ainsi que, du fondement suprême des choses intelligibles et des choses inintelligibles, de l'être divin, nous sommes ramenés à la définition de l'inintelligibilité dont nous étions partis. Car nous appelons inintelligible, inconcevable, une chose qui, à cause de la contradiction intrinsèque qu'elle renferme, ne peut pas exister.

Cette opinion sur les rapports des réalités idéales avec l'essence divine, fit naître ces tentatives dont parle Suarez, de comprendre la vérité des principes, en les considérant en Dieu, fondement suprême de tout être et de toute vérité. Suarez oppose sans doute à ceux qui se livrent à cette étude, qu'une pareille métaphysique est plutôt divine qu'humaine[1]. Dieu connaît tous les êtres et toutes les lois qui les gouvernent par son essence qui est l'être absolu, tandis que nous ne connaissons les idées que par les choses; et comme nous ne connaissons Dieu que par le monde, nous ne pouvons non plus connaître les pensées que Dieu a du monde et les lois d'après lesquelles opère sa puissance, si ce n'est par le même moyen. Cependant, on ne veut pas nier pour cela que, en supposant cette connaissance de Dieu acquise au moyen des créatures, nous puissions ensuite descendre de l'être divin et de ses perfections à la connaissance des êtres créés et de leurs lois. C'est au con-

[1] Sæpe hoc probationis genus excedit vim naturalis luminis intellectus humani, et pertinet potius ad Metaphysicam divinam, ut sic dicam, vel supernaturalem, quam naturalem. (*Metaph.*, disp. I, sect. 4.)

traire une doctrine qu'on trouve fréquemment exposée chez les saints Pères, ainsi que chez les scolastiques. Suarez lui-même, dans le passage cité, prétend non pas qu'il soit absolument impossible de comprendre ainsi les principes par leurs raisons les plus hautes, mais seulement qu'on ne peut y parvenir que d'une manière bien imparfaite, c'est-à-dire incomplète, parce que dans cette étude on doit toujours se servir des concepts empruntés aux créatures[1].

314. Les scolastiques, par conséquent, on ne peut le contester, ont cherché à rattacher ce que la logique enseigne sur la valeur des principes aux vérités les plus hautes de la métaphysique. Mais s'ils ne l'avaient pas fait, si les scolastiques méritaient d'être blâmés pour avoir négligé ces spéculations plus approfondies, que faut-il donc dire de leur adversaire, de Descartes, qui nie ces mêmes vérités supérieures et ruine ainsi bien plus la certitude de toutes les connaissances? Excepté l'existence de notre âme, nous ne pouvons, d'après ce philosophe, rien connaître avec une pleine certitude avant d'avoir reconnu comme auteur de notre raison Dieu avec son infaillibilité. Donc l'objet même des pensées pures et les lois de la pensée ne tirent pas leur certitude de la perception que nous avons de leur vérité, mais toutes ces choses ne deviennent certaines pour nous qu'en considérant que l'esprit pensant a été créé par Dieu. Ces opinions devaient aussi l'entraîner à dire que nous ne pouvons rien déclarer absolument impossible et inconcevable, ni, par conséquent, à l'exception de Dieu, rien déclarer absolument nécessaire. « Non pas, objectera-t-on peut-être, car, lorsque nous avons reconnu que Dieu existe et qu'il est notre créateur, nous savons que tout ce que, d'après les lois de

[1] Quæ responsio declarat quidem, hunc modum demonstrandi non semper esse impossibilem nec inutilem. Quamquam enim hi modi demonstrandi in singulis primis principiis locum non habent... nihilominus tamen ad multa applicari possunt. (*Ibid.*)

notre raison, nous devons regarder comme nécessaire ou comme impossible, est aussi dans la réalité nécessaire et impossible; — et n'est-ce pas là ce qu'enseigne Descartes? » Assurément, c'est ce qu'il enseigne, mais en ajoutant : « *parce que* Dieu le *veut* et *aussi longtemps* qu'il le veut. » Dans ce monde créé par Dieu, dit-il, est réellement nécessaire ce que nous devons concevoir comme nécessaire, et est réellement impossible ce que nous pensons impossible; mais il dépendait de Dieu de créer un autre ordre de choses, dans lequel ce qui aujourd'hui est vrai serait faux, et ce qui actuellement est faux serait vrai [1]. Ces vérités qu'on appelle éternelles ont été créées de Dieu comme toutes les autres, et il les dépose, avec une pleine liberté et avec une autorité suprême, dans les choses, pour qu'elles soient la loi de leur être, et dans notre raison, pour qu'elles soient la loi de nos pensées. Elles ne sont nécessaires que parce que Dieu voulait qu'elles le fussent, et immuables, parce que la volonté de Dieu ne change point. Mais cette volonté divine était aussi libre dans la première détermination de ces vérités que dans toutes ses autres œuvres [2]. Car la grandeur

[1] Rogas in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates? Respondeo in eodem genere causæ, in quo omnia creavit, hoc est ut efficiens et totalis causa... Certo scio, Deum esse rerum omnium auctorem; has autem veritates esse aliquid; ac proinde illum esse earum auctorem... Rogas præterea, quid adegerit Deum ad has veritates creandas? Dico autem, fuisse ipsi æque liberum facere, ne verum foret, omnes lineas ductas a centro circuli ad peripheriam esse æquales, atque creare mundum. (*Epist.*, p. 1, ep. 110.)

[2] Veritates mathematicas, quas æternas appellas, fuerunt a Deo stabilitæ et ab illo pendent non secus quam reliquæ creaturæ... Ne verearis, quæso, profiteri ubique et asserere, has leges fuisse a Deo in natura positas, non secus quam rex aliquis leges in regno suo constituit;... suntque omnes mentibus nostris ingenitæ, sicut rex aliquis leges suas omnium subditorum cordibus, si posset, inscriberet... Objicietur forsan tibi, quod si hæ veritates a Deo positæ fuissent, tum Deus posset, ut et rex, leges suas mutare; ad quod respondendum est, ita esse, si quidem voluntas ejus mutari posset. (*Epist.*, p. I, ep. 104. *Cf.* p. I, ep. 115.)

infinie de Dieu exige que tout dépende de sa volonté, l'ordre métaphysique et moral aussi bien que l'ordre physique, la possibilité des choses aussi bien que leur existence [1]. On ne peut donc, d'après Descartes, dire sans blasphème de rien que Dieu le reconnaît comme vrai, parce que c'est vrai, mais que tout ce qui est vrai ne l'est que parce que Dieu le reconnaît comme vrai. Vouloir et connaître sont une même chose en Dieu; c'est donc parce qu'il veut une chose qu'il la connaît, et c'est pour cela qu'elle est vraie [2].

315. Il ne faut pas attendre que Descartes s'occupe d'expliquer et de prouver d'une manière plus approfondie toutes ces assertions, ou qu'il songe à réfuter ce que les scolastiques avaient enseigné sur ces questions difficiles. Comme il l'avouait lui-même, il avait perdu peu de temps à la lecture d'ouvrages philosophiques, et, depuis qu'il avait quitté les écoles, il ne s'était jamais donné la peine de connaître plus intimement les scolastiques qu'il combattait [3]. On s'explique par là que, toutes les fois que des questions de mé-

[1] Attendenti ad Dei immensitatem manifestum est, nihil omnino esse posse, quod ab ipso non pendeat, non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem nullamve rationem veri et boni. (*Medit.*, resp. sext., n. 8.)

[2] Quantum ad veritates æternas, dico iterum, illas esse tantum veras aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit; non autem contra, veras a Deo cognosci, quasi independenter ab ipso sint veræ. Et si homines verborum suorum sensum probe intelligerent, utique non possent sine blasphemia dicere, veritatem cujuspiam rei priorem esse cognitione Dei; in Deo enim unum idemque est velle et cognoscere ita, ut hoc ipso, quod aliquid velit, ideo cognoscat, et ideo tantum talis res est vera. Non est ergo dicendum, quod, si Deus non esset, nihilominus istæ veritates essent veræ; Dei enim existentia est veritatum omnium possibilium prima et maxime æterna et sola, unde reliquæ omnes procedant. (*Epist.*, p. 1, ep. 112.)

[3] Cela ressort bien clairement de ce que, dans sa dissertation *de Methodo*, il raconte de lui-même et de ses études; en outre, il le déclare dans une de ses lettres dans les termes les plus explicites.

taphysique plus ardues se présentent, il montre une pauvreté si déplorable et prête si facilement le flanc à ses adversaires. C'est ainsi qu'il conclut ici de l'unité de la volonté et de la connaissance divine quant à l'être l'identité des choses voulues et des choses pensées, et en outre qu'il suppose que les choses sont voulues par Dieu avant d'avoir été pensées [1], ne comprenant pas que, la volonté toute-puissante de Dieu étant en même temps sagesse infinie et la puissance de Dieu étant identique avec sa sagesse, celle-ci doit contenir la règle de celle-là. Pareillement il confond la dépendance dans laquelle sont les choses de l'être de Dieu avec leur dépendance de sa volonté. Et pendant que les scolastiques disent que, l'essence divine étant le fondement suprême de toute vérité, il y a des choses inconcevables même pour l'intelligence de Dieu, et des choses impossibles pour sa puissance infinie, Descartes au contraire pense que, comme il n'y a point de vérités indépendantes de l'*existence* de Dieu, on doit affirmer avec lui que toute vérité dépend de la *volonté* divine. En concevant en Dieu une puissance réglée par sa sagesse, et par conséquent une puissance infiniment sage, et en voulant découvrir dans l'essence divine le premier objet et une règle de l'intelligence divine, on se rend coupable, d'après Descartes, de blasphème à l'égard de l'être suprême. On n'a de Dieu une idée digne de sa majesté infinie, que si l'on se figure sa volonté comme une puissance, laquelle, au lieu de trouver sa règle dans la raison divine, détermine tout à fait arbitrairement la règle d'après laquelle non-seulement nous, mais Dieu lui-même

[1] On comprend qu'il ne s'agit pas ici d'une priorité de temps qui est absolument inconcevable en Dieu, mais seulement d'une antériorité de raison, telle qu'elle existe entre la cause et l'effet. Descartes fait la volonté précéder à la connaissance, tandis que bien certainement, en Dieu aussi bien qu'en nous, la volonté doit suivre la connaissance, pour qu'elle soit véritablement volonté et non une production aveugle.

reconnaît ce qui est vrai et ce qui est faux. Et comme s'il voulait rendre palpable l'absurdité de sa doctrine, il en conclut lui-même qu'il dépend de la volonté divine de faire que ce qui renferme une contradiction intrinsèque devienne vrai, que, par exemple, les rayons du cercle ne soient plus égaux, que les trois angles [1] d'un triangle ne vaillent plus deux angles droits, et même que deux fois quatre ne fassent plus huit [2].

316. Quoique nous n'ayons pas besoin de nous étendre plus longuement sur ces erreurs grossières pour les réfuter, il sera cependant pour nous intéressant d'examiner de quel droit Descartes s'appuie sur deux vérités qu'on explique d'ordinaire quand on prend la défense de la révélation. La première est que la puissance divine s'étend à bien des choses dont notre raison bornée ne comprend pas la possibilité. Autre chose est en effet ne pas comprendre

[1] Quantum ad difficultatem concipiendam, quî liberum et indifferens fuerit Deo efficere, ut non sit verum, quod tres anguli trianguli sint duobus rectis æquales, aut in universum, quod contradictoria nequeant esse simul vera ; id facile solvi potest considerando, potentiæ divinæ limites nullas esse posse ; deinde etiam advertendo, mentem nostram esse finitam atque ita creatam, ut possit concipere tanquam possibilia ea, quæ Deus revera voluit esse possibilia, sed non ita ut possit etiam concipere tanquam possibilia ea, quæ Deus potuisset quidem possibilia reddere, sed quæ tamen ipse voluit reddere impossibilia. Ex priore enim consideratione liquet, Deum non potuisse determinari seu cogi ad faciendum, ut verum foret, quod contradictoria nequeant esse simul, ac proinde potuisse illum statuere contrarium. Deinde vero altera nos admonet, quod licet id verum sit, non tamen debemus laborare, ut id comprehendamus, quia natura nostra huic comprehendendo impar est. (*Epist.*, p. I, ep. 115.)

[2] Non opus est quærere, qua ratione Deus potuisset ab æterno facere, ut non fuisset verum, bis quatuor esse octo, etc. Fateor enim id a nobis intelligi non posse ; atqui cum ex alia parte recte intelligam, nihil in ullo genere entis esse posse, quod a Deo non pendeat ; et facile illi fuisse, quædam ita instituere, ut a nobis hominibus non intelligantur, ipsa posse aliter se habere, quam se habent, esset a ratione alienum propter hoc, quod nec intelligimus nec advertimus a nobis debere intelligi, de eo, quod recte intelligimus, dubitare. (*Med.*, resp. sext.)

comment une chose est possible, et autre chose comprendre qu'elle est impossible. Nous ne connaissons l'impossibilité d'une chose que si sa représentation renferme des éléments qui s'excluent les uns les autres, de sorte que la chose représentée serait et ne serait pas en même temps telle ou telle chose déterminée. Si je disais, par exemple, que dans un cercle les lignes qui vont du centre à la circonférence ne sont pas égales, je dirais d'une part que la figure dont il s'agit est un cercle, puisque j'énonce mon assertion du cercle, et d'autre part que ce n'est pas un cercle, puisque je nie de cette figure ce qui constitue précisément le cercle : la distance égale de la circonférence dans tous ses points du centre. Or il peut se faire toutefois que l'essence de certaines choses ne nous soit pas suffisamment connue, pour que nous puissions décider si telle ou telle propriété peut leur convenir ou non. Dans un pareil cas, par conséquent, nous ne devons déclarer la chose ni possible ni impossible. Ainsi, par exemple, nous n'avons pas des propriétés constitutives de la substantialité, de la personnalité et de la modalité une notion tellement claire que par elle seule nous puissions décider si une substance en trois personnes, ou *vice versâ* une personne en deux natures, ou enfin les accidents d'un corps séparés de la substance peuvent exister. C'est pourquoi la raison doit s'abstenir de déclarer impossibles les mystères de la Trinité, de l'Incarnation du Fils de Dieu et de sa présence réelle dans le sacrement de l'Eucharistie ; mais en même temps elle ne peut en affirmer la possibilité que par la raison que la révélation nous en fait connaître la réalité, laquelle en présuppose la possibilité. Au contraire, si ce dont nous comprenons l'impossibilité par sa contradiction intrinsèque pouvait devenir possible par la toute-puissance divine, tous les raisonnements, même ceux par lesquels Descartes croit pouvoir démontrer l'existence de Dieu en partant de sa propre existence, ne seraient plus d'aucune valeur. Toutes nos pen-

sées, en effet, présupposent nécessairement le principe qui leur sert de fondement, que ce qui implique contradiction est absolument et non pas seulement hypothétiquement impossible.

317. La seconde vérité que Descartes invoque, c'est que Dieu ne serait pas libre, si tout ce qui est hors de lui n'était pas produit par sa puissance et soumis à sa volonté. Or les idées des choses et les lois dépendantes de ces idées, d'après lesquelles les choses existent, et qui servent de règle aux pensées dont elles sont l'objet, sont des réalités, puisque tout ce qui est vrai doit avoir un être; par conséquent ces idées et ces lois doivent avoir Dieu pour auteur, et Dieu agissant avec liberté. Cependant, en tant que nous concevons les choses, non comme existantes, mais d'après leur être idéal, la vérité de ces conceptions implique seulement que les choses peuvent être telles que nous les concevons, et que, si elles existent, elles sont soumises aux lois qui résultent de leurs concepts. Par conséquent cette vérité ne suppose pas un autre être que celui qui est le fondement de cette possibilité et de cette nécessité; or c'est l'être divin (n. 313). Dieu est donc le fondement, mais non la cause et le créateur de la vérité idéale, et il n'est pas plus dans sa puissance de changer ces vérités que de changer sa propre essence. On dit avec raison que les vérités idéales, étant vraies, doivent être quelque chose de réel; cependant les choses idéales se distinguent des choses existantes et concrètes, en ce qu'elles ne sont pas réelles en elles-mêmes, comme ces dernières, mais seulement dans celui qui peut les réaliser; c'est même pour cela que l'être des choses idéales est appelé potentiel. Il ne faut donc point concevoir les choses idéales comme des réalités qui, sans être existantes, sont cependant distinctes de Dieu. C'est uniquement parce que Descartes, prévenu de ces fausses idées, toutefois ne voulait reconnaître hors de Dieu aucune réalité qui n'existât par Dieu, qu'il se laissa entraîner à affirmer,

ce qui n'est vrai que de l'être concret des choses, même de l'être idéal et de toute vérité, à savoir que cet être a été produit par la seule volonté de Dieu, et reste par conséquent soumis à sa liberté.

318. Dans ces considérations se trouve déjà renfermé le principe de la réponse à la seconde question que Günther posait relativement à la valeur des principes, savoir comment il se fait que *toutes les choses intelligibles* n'ont pas, par cela seul qu'elles sont intelligibles, la réalité *hors de l'esprit pensant*. Examinons d'abord la réponse que Günther lui-même donne à cette question. Tout ce qui est, dit-il, doit être intelligible, parce que tout ce qui est doit se manifester par la pensée. Or, que toute chose pensée n'ait pas nécessairement comme telle la réalité hors de la pensée, cela vient de ce que tous les êtres ne sont pas destinés à avoir la même pensée et à se révéler par elle à eux-mêmes. La pensée qui caractérise l'esprit consiste, d'après Günther, dans l'idée qui, étant la pensée du fondement réel, a toujours pour objet l'être ; la pensée caractéristique de la nature, au contraire, c'est le concept, lequel, comme conception de l'universel, ne renferme pas par lui-même l'être. A l'homme, synthèse de la vie de l'esprit et de la vie de la nature, appartiennent ces deux genres de pensées, l'idée et le concept. — Pour trouver dans ces assertions une réponse à la question posée, il faut poursuivre le raisonnement et conclure ainsi : c'est donc parce que l'homme pense non-seulement au moyen des idées, mais encore par des concepts, que ses pensées n'ont pas toujours pour objet des choses réelles, mais encore des choses purement possibles.

Et les purs esprits, ainsi que Dieu lui-même, qui ne participent pas à la vie de la nature et par conséquent ne pensent qu'au moyen d'idées, ne pensent-ils que des choses réelles et jamais des choses possibles ? Ne cherchons pas à

savoir ce que Günther dirait des purs esprits; quant aux pensées de Dieu, il s'en est assez clairement expliqué. Le monde, pour lui, c'est le contraste de Dieu, son non-moi; par conséquent de Dieu, comme du monde, son non-moi, il ne peut y avoir qu'une seule pensée. Donc le monde actuellement existant était seul possible. Or Dieu est déterminé par son propre être, c'est-à-dire par l'amour qui a son fondement dans l'être divin, à réaliser la pensée qu'il a du monde. Il ne pense donc pas le monde comme purement possible, mais comme réel. La pensée que Dieu a du monde, par conséquent, a pour objet, non le monde purement possible, mais le monde réel. Cependant, en supposant que Dieu n'ait pas pu créer un autre monde que celui qui, composé d'esprits, de la nature et d'hommes, forme avec lui le contraste dont nous avons parlé, le degré de perfection des êtres qui composent ce monde, le nombre des esprits, des êtres naturels et des hommes, et en général l'organisation du monde, ne pouvaient-ils pas être autres qu'ils sont actuellement? En outre, est-ce que par notre liberté nous ne pourrions pas faire bien des choses que nous ne faisons pas en réalité, de sorte que bien des actions humaines sont possibles sans être réelles? L'homme fait-il avec nécessité tout ce qu'il fait? On voit donc que Günther, s'il ne veut pas, avec les panthéistes, déclarer nécessaire tout ce qui est et arrive, et nier en Dieu comme dans l'homme toute liberté, doit convenir que Dieu lui-même pense bien des choses qui ne sont pas réelles, mais purement possibles. Cela étant, on ne s'explique pas que les choses intelligibles n'aient pas toutes une réalité actuelle, par la raison que, participant à la vie de la nature, nous pensons par le moyen de représentations universelles.

319. Incontestablement, si la pensée des choses possibles est fondée sur la vérité, c'est-à-dire si de fait bien des choses *peuvent* exister sans qu'elles existent réellement, il

est clair que la raison dont nous parlons ne peut pas se trouver dans la manière de penser propre à celui qui connaît, mais se trouve plutôt dans la nature des choses connues. Quelle est donc cette raison d'après la doctrine des scolastiques? Nous ferons d'abord observer qu'il ne s'agit pas ici de l'être divin. Car, comme Dieu est tout ce qu'il est par lui-même, tout ce qui se trouve en lui est nécessaire. Dieu peut, il est vrai, par ses opérations *ad extra*, avoir les rapports les plus variés avec ses créatures ; mais ni ces opérations, ni ces relations, ne peuvent produire en lui, dans son être, aucun changement. Il n'y a par conséquent en Dieu rien qui soit purement possible ou potentiel ; il *est* tout ce qu'il peut être, et tout ce qui *peut* être pensé de lui *doit* être pensé de lui. Ce n'est donc qu'aux êtres créés que s'applique le principe dont il s'agit ici, à savoir que les choses intelligibles ou réellement pensées ne sont pas toutes réelles. Pour les êtres créés, nous avons expliqué que rien ne peut exister qui ne soit intelligible et concevable, parce que rien ne peut exister hors de Dieu sans avoir été pensé par Dieu avant d'être produit. L'être réel des choses présuppose leur être idéal, et la science divine doit être regardée comme la cause des choses. Cependant les choses ne commencent pas à exister par cela seul que Dieu les pense ; elles ne sont produites que si la volonté de Dieu vient se joindre à sa science. Or Dieu est libre dans sa volonté de créer ou de ne pas créer, et, quand il se détermine à créer, de produire telles créatures qu'il veut. Donc, comme rien d'inintelligible ou d'inconcevable ne peut exister, parce que rien ne peut exister sans avoir été objet de la pensée divine ; de même on comprend que les choses qui peuvent être pensées ou que nous pensons réellement n'existent pas toutes, parce que tout ce qui est hors de Dieu n'est pas produit par la seule science de Dieu, mais seulement par sa libre volonté.

Toutefois, que les choses ne puissent exister sans avoir été l'objet des pensées divines, ce n'est pas la raison *dernière* ou la raison la plus haute pour laquelle rien ne peut exister sans être intelligible. Car les choses ne sont pas intelligibles, parce que Dieu les pense, mais Dieu les pense parce qu'elles sont intelligibles. Cette intelligibilité a par conséquent sa cause dans la relation des choses pensées avec l'essence divine. Les choses qui, en tant qu'elles n'existent pas par elles-mêmes, diffèrent de l'essence divine, mais en tant qu'êtres lui ressemblent ; peuvent être pensées; tandis que celles qui sont opposées à l'essence divine sous tout rapport, et sont véritablement des non-êtres, sont inintelligibles ou inconcevables pour Dieu aussi bien que pour nous. Pareillement, si les choses ne sont pas toutes réelles, la raison dernière n'en est pas que tout ce qui existe a été créé de Dieu avec liberté. Car, comme la pensée de Dieu présuppose l'intelligibilité des choses, ainsi la liberté de la volonté créatrice suppose leur contingence ou leur non-nécessité. Dieu ne veut nécessairement que son propre être souverainement parfait, et il ne peut vouloir ce qui est hors de lui que parce que, en le voulant, il veut en même temps son être suprême; mais il n'est pas forcé de le vouloir, parce que, même en ne le voulant pas, il peut néanmoins embrasser avec un amour parfait son être souverain[1]. Par conséquent, comme l'essence divine, en tant qu'archétype de tous les êtres, est la raison dernière de l'intelligibilité ou de l'inintelligibilité des choses, elle est aussi, par la plénitude de son être, la raison dernière qui explique que toutes les choses distinctes de lui peuvent être voulues ou ne pas être voulues par lui et dès lors aussi qu'elles peuvent exister ou ne pas exister. Ce n'est qu'en s'appuyant sur cette contingence de tous les êtres finis qu'on peut expliquer

[1] Cf. *Theologie der Vorzeit*, tome I, p. 291 et ss.

pourquoi les choses que nous pouvons concevoir ne sont pas toutes actuellement réelles.

320. Descartes étend la liberté de la volonté divine à l'être idéal et à toutes les vérités, et c'est pourquoi il doit nier le premier principe de toute connaissance, à savoir que ce que notre raison déclare inconcevable ne peut d'aucune manière exister. Günther, au contraire, nie la liberté divine non-seulement quant à l'être idéal, mais encore quant à l'existence concrète des choses. Car, d'après les déclarations bien explicites et souvent répétées de ce philosophe, de même que Dieu aime nécessairement son être propre, de même il veut nécessairement la réalisation de la pensée qu'il a du monde. Descartes avoue que notre intelligence doit regarder bien des choses comme inconcevables, mais il nie que rien soit inconcevable et absurde *en soi*, — parce que Dieu aurait pu faire que ce fût concevable; de même Günther peut bien accorder que dans nos pensées *conceptuelles*, comme il les appelle, certaines choses puissent être conçues, sans qu'elles aient une réalité actuelle, mais il doit refuser de dire qu'il y ait réellement des choses qu'on puisse penser et qui cependant n'auraient pas d'existence réelle. Car, si les choses étaient intelligibles en elles-mêmes, Dieu devrait les concevoir comme telles, et alors on ne pourrait expliquer l'existence des choses réelles et la non-existence des choses purement possibles que par un choix libre de la volonté divine. Or, comme nous le ferons voir plus tard contre Knoodt, Günther ne peut admettre d'aucune manière en Dieu la liberté d'élection. Il ne lui reste donc qu'à recourir « à ces expédients équivoques » qui sont, comme il dit, la dernière ressource de certains philosophes contemporains[1]. Il faut qu'il admette, lui aussi, « une double vérité », et qu'il dise que pour la pensée *conceptuelle* certaines choses sont intelligibles et par consé-

[1] *Vorschule*, tome I, p. 260.

quent vraies, tandis que pour la pensée idéale elles sont impossibles et fausses. Sans doute la pensée de l'universel ne nous donne pas de réalité, mais il n'est pas moins vrai que la pensée du fondement réel ne produit pas la science. Ce n'est qu'en concevant par le concept comme universel l'être concret découvert par l'idée que nous pouvons constater les lois qui régissent l'être des choses, et en obtenir la science. Or, dès que, sortant du domaine des choses particulières et concrètes, nous nous élevons jusqu'à l'universel et à l'idéal, il nous faut admettre des choses possibles qui ne sont pas réelles ou concrètes. Si donc il ne peut pas y avoir des choses purement possibles, si le domaine du vrai cesse là où se termine le domaine des réalités concrètes, toute notre science et toutes nos pensées sont fausses. — Descartes nie donc qu'il y ait des choses entièrement absurdes ou inconcevables, et, par conséquent, il conteste le premier principe sur lequel se fonde la vérité de nos pensées, c'est-à-dire que ce qui ne peut être conçu ne peut pas non plus exister. Günther, au contraire, nie qu'il y ait des choses purement possibles, et, par conséquent, il devrait rejeter le second principe, qui est que les choses dont nous pouvons avoir la pensée ne sont pas toutes réelles et existantes. L'un et l'autre détruisent la certitude de nos pensées intellectuelles. Qu'enseigne au contraire la scolastique? Elle nous montre la dernière raison pour laquelle il y a des choses absolument inconcevables et des choses purement possibles dans l'essence divine, et c'est ainsi qu'elle trouve dans l'être éternel et immuable le fondement et la garantie de la vérité de nos pensées.

CHAPITRE III.

DE LA CONNAISSANCE DE L'EXISTENCE DES CHOSES.

I.

Jusqu'à quel point la connaissance de l'existence ou de la réalité actuelle des choses est du domaine de la métaphysique.

321. La philosophie critique avait commencé par douter si les choses sont conformes aux concepts et si les lois de nos pensées répondent aux lois qui régissent les êtres, et elle avait abouti à cette conclusion que l'esprit pensant ne peut avoir une connaissance certaine même de l'existence des choses, bien loin de pouvoir être certain de leur nature et de leur essence. Depuis ce temps on commença à considérer, sinon comme l'unique, du moins comme la principale tâche de la philosophie, de démontrer la réalité des choses, et à ne parler de la connaissance des vérités idéales qu'avec beaucoup de dédain, la désignant par le nom de pensée formelle. Hermes surtout s'est laissé entraîner par cette tendance de l'époque. Pour lui, une philosophie qui ne s'occupe pas beaucoup de ces études, mais qui, supposant certaine l'existence du monde, en scrute les lois, l'origine et la destinée, n'est qu'un jeu sans valeur avec des concepts vides et de vaines formules. Les scolastiques, d'après lui, n'auraient point admis la nécessité de

donner à leurs spéculations philosophiques un fondement réel, tandis que les philosophes modernes, tout en s'efforçant de découvrir ce fondement, n'ont pas réussi dans leur entreprise, parce qu'ils admirent, eux aussi, la réalité et la vérité des choses sans preuves suffisantes [1]. Hermes cherche donc à démontrer que toute perception, qu'elle soit immédiate, consistant dans une intuition sensible ou intellectuelle, ou qu'elle soit médiate, c'est-à-dire obtenue par des déductions des perceptions immédiates, peut bien conduire à des représentations ou à des pensées nécessaires, mais qu'elle ne peut pas produire la certitude proprement dite, ou l'adhésion vraiment nécessaire. Aussi regarde-t-il, comme nous l'avons vu, la philosophie qui cherche à faire reposer sa certitude sur la perception comme « une philosophie des apparences », laquelle cesse où commence la tâche principale du philosophe. En effet, ce que la philosophie doit avant tout s'efforcer de découvrir, c'est si derrière les pensées se trouvent des choses pensées, si derrière les apparences se cachent des réalités. La philosophie dont il parle, au lieu de poursuivre cette tâche, laisse planer le doute non-seulement sur l'existence des choses pensées, mais encore sur la réalité de la pensée elle-même [2]. — Si dans ces études Hermes s'était proposé uniquement d'arriver à comprendre clairement que nous ne pouvons avoir la connaissance scientifique du monde supersensible avant que l'intelligence se soit assurée de la réalité du monde sensible, laquelle ne ressort pas de nos conceptions abstraites, nous ne blâmerions pas les efforts qu'il a faits, quoique nous puissions bien douter qu'il ait eu besoin pour cela de se fatiguer lui-même et de fatiguer ses lecteurs par des dissertations si prolixes [3]. Ce que nous blâmons, c'est qu'Hermes fasse consister la tâche principale de la philoso-

[1] *Phil. Einl.*, préface.
[2] *Ibid.*, § 22, p. 131.
[3] *Ibid.*, § 27 et ss.

phie dans la démonstration d'une réalité, allant jusqu'à dire que «la métaphysique n'est autre chose que» la connaissance d'une réalité obtenue par le moyen de la réflexion philosophique[1]. Nous lui reprochons aussi de rendre la connaissance du vrai tellement dépendante de la connaissance de la réalité concrète qu'il ruine absolument toute science et toute certitude.

322. Nos lecteurs comprendront mieux sa pensée par les réflexions qu'il ajoute, à l'endroit cité plus haut[2], touchant les mathématiques. Il veut faire voir d'où vient aux mathématiques cette certitude qu'on leur reconnaît et qu'on exalte en elles, afin de démontrer par là qu'elles perdent cette certitude dès qu'elles quittent le domaine des choses idéales, et même dès qu'elles affirment quelque chose sur les réalités idéales, à moins que déjà par une autre voie elles n'aient connu la vérité de nos pensées nécessaires, la réalité actuelle de l'espace et des quantités. Hermes, il faut le dire, ne s'est pas rendu compte de la vraie raison pour laquelle les mathématiques pures ont une certitude plus grande que d'autres sciences. Il voit cette raison en ce que leurs concepts ne sont pas formés d'après la perception des objets, et ne sont pas des représentations de choses invisibles, mais consistent plutôt eux-mêmes dans une véritable perception et par conséquent doivent être considérés, par rapport aux objets, non pas tant comme des copies, que comme des types originaux. Le géomètre, par exemple, en démontrant ses théorèmes, n'a pas en vue la figure formée sur un tableau, mais la figure perçue par l'esprit avant qu'elle ait été dessinée. Or, quand le concept et l'objet sont identiques, il faut assurément que le concept ait une nécessité objective.

Hermes oublie ici que ce genre d'idéalité n'est pas exclu-

[1] *Phil. Einl.*, § 37, p. 193.
[2] *Ibid.*, § 22, p. 132.

sivement propre aux mathématiques, mais est commun à toutes les sciences pures ou abstraites. Bien que leurs concepts aient été obtenus à l'occasion de perceptions sensibles, ce qu'on ne peut nier même des mathématiques, ils sont, de même que les concepts dont on se sert dans cette dernière science, formés sur les objets, et par conséquent ils peuvent être appelés, comme les concepts mathématiques, archétypes des objets, c'est-à-dire, des êtres individuels du monde réel. Donc, ce que dit Hermes des figures géométriques tracées sur un tableau, s'applique également toutes les fois que le philosophe moraliste examine quelque action réelle ou que le métaphysicien étudie un être individuel existant. Leur démonstration s'applique au concept qui convient à ces choses particulières. Ils n'ont recours à un exemple concret que pour pouvoir fixer plus facilement la représentation abstraite, et comme la géométrie n'a pas besoin absolument des figures dessinées, ils peuvent se passer de ces exemples. Si Hermes, par conséquent, peut dire que l'objet de la géométrie n'est pas la figure tracée sur le tableau, mais bien le concept qu'elle représente, nous pouvons affirmer avec le même droit que ce n'est pas l'exemple emprunté au monde réel, mais bien le concept représenté qui est l'objet de la métaphysique. Dans la métaphysique, comme dans toutes les sciences pures non appliquées, le concept est identique avec l'objet de la même manière que dans les mathématiques, si toutefois on entend par concept non la représentation, mais ce qui est représenté, l'essence idéale. Dès lors les enseignements des autres sciences, *considérés en eux-mêmes*, ont la même certitude que les mathématiques. Si donc les autres sciences n'engendrent pas en nous une certitude aussi grande, cela vient uniquement de ce que les concepts mathématiques, bien qu'abstraits, s'approchent davantage de la sensibilité et par conséquent sont connus avec bien plus de clarté et de netteté.

Que nos lecteurs se rappellent ici les trois espèces d'abs-

traction dont parlait saint Thomas. Dans la première espèce nous ne détournons notre intelligence que de quelques propriétés des corps, mais non de la matière elle-même ; dans la seconde nous nous attachons aux propriétés des corps, lesquelles, il est vrai, ne peuvent pas exister en dehors de la matière, mais peuvent cependant être représentées sans des corps déterminés, telle que la quantité qui est l'objet des mathématiques ; l'abstraction parfaite enfin exclut tout ce qui est matériel et nous donne la représentation de choses qui peuvent exister et être conçues même sans aucune matière, telles sont l'être, les phénomènes, la vie, etc. (n° 68). Or, tant que la métaphysique, qui s'élève ainsi au-dessus des choses matérielles, ne s'applique qu'à ces concepts très-simples et aux principes qui en découlent immédiatement, ses doctrines ont pour nous la même certitude que les mathématiques. Cette considération suffit pour faire voir avec évidence que les principes des mathématiques reposent eux-mêmes sur les éléments de la métaphysique. Mais, lorsque la métaphysique étudie des espèces d'êtres déterminés et surtout les êtres immatériels, et, par conséquent, examine l'être qui leur est propre et les forces qui agissent en eux, elle n'engendre plus dans notre intelligence le même degré de certitude. Toutefois c'est uniquement par la raison que nous ne connaissons l'être et la nature des choses que par leurs phénomènes, et qu'ainsi nous ne pouvons nous en former les concepts que d'après l'analogie des phénomènes et par leur contraste avec les choses sensibles. Or ces concepts impropres ne peuvent pas avoir la clarté ni la netteté des concepts propres. Les mathématiques, au contraire, ont des concepts propres, parce qu'elles ne s'élèvent pas au-dessus des choses sensibles [1].

323. Mais ces considérations ne laissent-elles pas subsister et ne permettent-elles pas de conclure *a fortiori*, comme

[1] Cf. Suarez, *Metaph.*, disp. I, sect. 5.

le veut Hermes, que la philosophie qui s'occupe exclusivement de réalités idéales, n'a pour objet, comme les mathématiques, que des représentations, et ne cesse pas d'être une philosophie des apparences, tant qu'on n'a pas trouvé pour ces représentations un objet dans la réalité concrète? Hermès raisonne ainsi, parce que, comme nous l'avons vu, fasciné par les erreurs de Kant, il regardait nos pensées pures comme dépourvues par elles-mêmes de vérité objective. Nous avons déjà reconnu que c'est là une erreur; toutefois, comme nous ne pouvons pas nous contenter de cette vérité des choses idéales, la pensée pure devant précisément servir à nous faire comprendre la réalité concrète, nous avons à examiner dans quel sens la connaissance des réalités actuelles est objet des sciences philosophiques.

D'après les principes de la scolastique que nous avons déjà expliqués, toute science tend à nous donner la connaissance d'une chose par ses causes, car cette connaissance seule constitue la science proprement dite. Par conséquent, la fin *particulière* d'une science doit être déterminée par l'objet qui lui est propre. Or, quel est l'objet propre de la métaphysique? Les scolastiques les plus célèbres disent unanimement que c'est *le réel* (*ens reale*) et ils prouvent clairement que cet objet ne peut pas s'étendre aux choses purement pensées (*ens rationis*), ni être restreint à Dieu, ou à Dieu et aux purs esprits. Il appartient donc à la métaphysique d'étudier le réel dans toute son extension, tandis que les autres sciences réelles ne traitent que d'une seule espèce d'êtres, la physique par exemple des seuls corps. Elle doit scruter aussi bien le concept de l'être et les attributs communs à tous les êtres, que les causes de tout ce qui est; mais ensuite elle doit chercher à déterminer d'après leurs propriétés distinctives les espèces de l'être, particulièrement l'être infini et l'être fini, ainsi que l'être spirituel et l'être matériel, et de comprendre par leurs causes ce que nous savons de ces êtres par l'expérience. Or on distingue en tout être d'abord la cause *formelle* et (s'il s'agit

des corps) la cause *matérielle*, qui constituent dans l'être même le principe immédiat et intrinsèque de toutes ses déterminations, au moyen duquel, par conséquent, nous connaissons l'essence de l'objet. La cause *efficiente* nous fait comprendre ensuite l'origine de la chose, et sa *cause finale* sa destinée. Par la détermination de ces causes la métaphysique répond aux questions : *De quelle nature* sont les choses qui existent, *par quoi* et *pourquoi* elles existent.

Mais, puisqu'elle étend ses études à tout le domaine des choses réelles, elle doit aussi se borner à les étudier d'après leurs causes les plus hautes. Voilà pourquoi elle s'occupe tout particulièrement de Dieu, cause première de tout ce qui est, tout en cherchant aussi à scruter, parmi les choses créées, la nature du pur esprit, ainsi que celle de l'âme humaine; pour ce qui est des corps elle se contente d'en déterminer en général l'essence, les propriétés et les relations, abandonnant à la physique le soin d'étudier les diverses espèces particulières de corps et les forces qui opèrent en eux. L'objet de la métaphysique consiste par conséquent, d'après la scolastique, dans la connaissance de l'être réel par ses causes les plus élevées et par sa cause première ; c'est pourquoi la science qu'elle engendre est appelée *sagesse*, pour la distinguer des résultats obtenus dans d'autres sciences, car la sagesse est la connaissance des causes suprêmes. Or, de là il suit que dans la métaphysique la philosophie atteint le but que son nom exprime.

324. Mais, pour que nous puissions mieux apprécier ces explications des scolastiques, et obtenir par elles la réponse à la question qui nous occupe, il nous faut examiner ce que les scolastiques entendaient par *ens reale*. Si l'on ne prend pas le mot *ens* comme un participe du verbe *esse*, mais comme un substantif qui en dérive, il signifie quelque chose ayant une essence (*essentia*), par conséquent un être. Il s'agit donc de savoir ce qu'on entend par essence, et par essence réelle. L'essence est la racine ou le fond le plus intime et le

premier principe de toute activité ainsi que de toutes les propriétés de la chose; c'est pourquoi on la regarde comme ce qui se connaît et s'énonce des choses en premier lieu, non pas que dans l'acquisition de la connaissance nous commencions par là, mais parce que c'est là ce qu'elles ont de plus excellent et qui donne à toutes nos autres connaissances relatives au même objet le fondement et la perfection[1]. Lorsque nous appelons l'essence ou l'être *réel*, nous excluons non-seulement ce qui est inconcevable et absurde à cause d'une contradiction intrinsèque, mais encore tout ce qui serait pensé ou *imaginé* arbitrairement, c'est-à-dire, ce qui, quoique non impossible absolument parlant, néanmoins ne peut être regardé comme possible d'après l'ordre des choses que nous connaissons. Nous excluons enfin par cette dénomination ce qui n'exprime pas un être positif, mais plutôt la privation de l'être ou une relation simplement conçue, par conséquent toute chose qui ne peut pas être connue par elle-même, mais seulement par sa relation avec une autre chose. L'essence est donc réelle, lorsque par elle-même (d'après elle-même) elle est propre à exister et à être connue[2].

Nous ne nous sommes pas ici appuyé sur la définition de l'essence déjà citée d'après saint Thomas. Nous l'avons toutefois répétée, en nous servant des termes de Suarez, pour fournir à nos lecteurs une nouvelle preuve de ce que nous avons déjà dit à plusieurs reprises, savoir que chez

[1] In quo consistat ratio essentiæ, non potest a nobis exponi, nisi vel in ordine ad effectus vel passiones rei, vel in ordine ad nostrum modum concipiendi et loquendi. Primo modo dicimus, essentiam rei esse id, quod est primum et radicale ac intimum principium omnium actionum et proprietatum quæ rei conveniunt..... Secundo autem modo dicimus essentiam rei esse, quæ per definitionem explicatur... et sic etiam dici solet, illud esse essentiam rei, quod primo concipitur de re : primo, inquam, non ordine originis (sic enim potius solemus conceptionem rei incipere ab his, quæ sunt extra essentiam rei), sed ordine nobilitatis potius et primitatis objecti. (Suarez, *Metaph.*, disp. II, sect. 4.)

[2] Suarez, *ibid.*

les scolastiques l'objet du concept n'est pas ce qui est universel dans les phénomènes, mais plutôt le principe le plus intime de l'existence, des phénomènes et des effets. Or, pour arriver à la question qui nous occupe ici, il suit des considérations précédentes que chez les scolastiques le *réel* ne se confond pas avec ce qui est *actuel* ou *existant* et n'est pas opposé au *possible*. Il peut être aussi bien possible qu'existant, en sorte que, lorsque la scolastique désigne le réel comme objet de la métaphysique, elle ne fait pas consister, comme Hermes, la tâche principale de cette science dans la recherche et la découverte des existences actuelles. Et c'est ce que déclare expressément Suarez. Lorsque nous concevons un être comme réel, nous ne le pensons pas comme purement possible, en excluant l'existence; cependant nous ne le pensons pas non plus comme existant, mais nous faisons abstraction de l'existence [1]. Ce n'est que par là que les choses finies et créées, auxquelles l'existence n'est pas essentielle, peuvent devenir l'objet de la science.

Pour qu'une chose soit *sue* ou soit objet de la science dans le sens strict du mot, il ne suffit pas qu'elle soit connue par sa cause, mais il faut qu'elle soit connue par cette cause comme nécessaire, et par suite comme immuable. Voilà pourquoi les scolastiques, et certes ils ne sont pas seuls, disent que l'objet de la science est le nécessaire, l'immuable et l'éternel, tandis que ce qui est contingent, changeant et passager est du domaine de l'histoire. Or en Dieu seul l'existence ou l'actualité est éternelle, nécessaire et immuable; dans les choses finies elle est temporaire, contingente et toujours sujette au changement. La philosophie, par consé-

[1] Ens in vi nominis sumptum significat id, quod habet essentiam realem, præscindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed præcisive tantum abstrahendo..... Unde intelligitur, ens præcise sumptum proprie dividi posse in ens in actu et ens in potentia. (Suarez, *Metaph.*, disp. II, sect. 4.)

quent, fait abstraction dans ces choses aussi bien de leur existence actuelle que des phénomènes, pour ne s'attacher qu'à l'essence immuable et y découvrir les lois de l'existence et des phénomènes. Sans aucun doute, l'existence actuelle des choses est aussi du domaine de la science, parce que nous en faisons l'objet de nos études aussi bien que de la possibilité des choses ; nous cherchons à comprendre l'origine, la disparition et les changements si variés des choses. Au fond des choses contingentes se trouve quelque chose de nécessaire, dans tous les changements il y a une loi permanente ; or, découvrir ce quelque chose de nécessaire dans ce qui est contingent, ainsi que cette loi des mutations, c'est assurément l'objet de la science. Voilà pourquoi de tout temps on s'est élevé aussi bien contre l'idéalisme de Platon, parce qu'il rendait impossible la connaissance scientifique des choses contingentes et muables, que contre le sensualisme de Démocrite, parce qu'il niait l'objet propre de la science, le nécessaire et l'immuable. Mais autre chose est de dire que la métaphysique doit s'appliquer à comprendre les existences concrètes, autre chose qu'elle ait à les démontrer.

325. La scolastique soutient au contraire que la science ne présuppose pas nécessairement l'existence actuelle des choses, et que sa vérité en est indépendante. Et cela n'est pas en contradiction avec ce que la plupart des scolastiques enseignent contre les nominalistes sur la réalité des concepts. Car, lorsqu'il sdisent que ce que nous concevons dans le concept comme universel n'existe pas dans nos seules représentations, mais dans les choses, et comme principe de leur existence et de leurs phénomènes, ils sont bien éloignés d'affirmer que l'objet du concept, et par suite la vérité et la valeur de la science, dépende de l'existence actuelle des choses. Cette existence étant supposée, ce que le concept contient se trouve dans les choses comme leur être ou leur essence devenue existante ; mais la science n'a

pas besoin, pour maintenir sa vérité et sa valeur, de présupposer cette existenee. Quoique la philosophie ne puisse pas démontrer avec certitude, par exemple, l'existence des anges, néanmoins tout ce que nous pouvons conclure du concept des purs esprits relativement à leur vie, à leur intelligence et à leur volonté, reste vrai et d'une haute importance. En outre, ce que les scolastiques enseignent sur la réalité des concepts, malgré cette incertitude, trouverait toujours son application en ce sens que, s'il y a des anges, ce que nous pensons par leur concept serait réel dans chacun comme le principe de son existence et de sa vie, et ne serait pas seulement une pure représentation ou image intellectuelle par laquelle nous connaîtrions les anges. Or ce que nous disons d'une espèce déterminée d'êtres créés s'applique à tous, à chacun en particulier, comme à tous en général. Ou bien la science que Dieu avait du monde avant de le créer n'avait-elle aucune vérité ni aucune valeur? N'existerait-elle pas en Dieu, si Dieu n'avait jamais réalisé son idée du monde, s'il n'avait pas créé? La grande affaire de la science consiste précisément à trouver cette pensée et à comprendre les choses mobiles du monde réel par les idées éternelles. Cette science, nous devons sans doute l'acquérir par l'étude des choses existantes, parce que nous ne percevons pas l'essence des choses dans les idées éternelles, et que les concepts ne nous sont pas innés. Mais, si l'acquisition de notre science dépend de l'existence des choses, nous ne pouvons pas en dire autant de son objet et de sa vérité [1]. Les concepts que nous formons à la vue des choses restent éternellement vrais, encore

[1] Scientiæ per se loquendo non supponunt suum objectum actu existere; hoc enim accidentarium est ad rationem scientiæ; illam excipit quæ est de Deo cujus esse est de quidditate ejus : in aliis vero rebus ad scientiam et demonstrationem non est necessaria existentia earum, nisi fortasse interdum ex parte nostra ad inquirendam et inveniendam scientiam, quia nos ex rebus ipsis scientiam accipimus. (Suarez, disp. I, sect. 4.)

que celles-ci cessent d'exister, et c'est sur la perception de cette vérité intrinsèque de nos concepts que repose notre science.

Depuis que la philosophie nouvelle a déclaré l'identité de la pensée et de l'être une hypothèse nécessaire de la métaphysique, et a prétendu conséquemment que les choses se produisent et existent non-seulement d'après les lois de la pensée, mais encore en vertu de la pensée, on a bien raison de se mettre en garde contre cette valeur exagérée qu'on attribue à la pensée transformée en puissance créatrice. On devrait donc aussi reconnaître le grand mérite des scolastiques qui soutenaient énergiquement, contre certains Thomistes plus récents, que la science divine elle-même n'est pas la cause efficiente des choses, parce que le monde n'existe pas plus par la simple connaissance que Dieu en a que l'œuvre d'art n'est créée par l'idée qu'en forme l'esprit de l'artiste. Cependant, d'autre part, on ne peut nier, ce qu'on fait comprendre par la même comparaison, qu'en Dieu même la volonté de créer le monde ne peut pas se concevoir sans une science précédente. Et cette connaissance que Dieu a du monde ne peut pas être arbitraire. Sans doute, Dieu pouvait concevoir et créer des milliers de mondes différents de celui qui existe actuellement ; cependant les êtres créés seront toujours soumis à certaines lois immuables. L'ensemble de ces lois constitue la vérité éternelle qui régit tout ce qui est créé. Elle n'est pas la cause de l'existence des choses, mais c'est par elle qu'on explique pourquoi les choses sont telles et non autres, ou, ce qui revient au même, elle explique, non *que* les choses existent, mais bien qu'elles sont *ce qu'*elles sont. Encore que la science traite de l'existence des choses, son objet principal n'est d'aucune manière de nous en donner la certitude, mais plutôt de rechercher la vraie essence, la vraie origine et la véritable destinée des choses connues comme actuellement existantes et de comprendre par là

les phénomènes que le monde présente dans sa réalité concrète.

326. Mais, si la science, dans son objet principal, fait abstraction de l'existence de ce qu'elle étudie, elle ne le fait, cependant, que dans l'étude des choses créées. Car l'existence de ces choses est seule contingente, et c'est en elles seules que nous pouvons distinguer le possible et l'actuel ; en Dieu tout est acte. L'être *a se* non-seulement est nécessaire, mais encore parfait et immuable. Ce que Dieu peut être, c'est ce qu'il est, et ce qui peut être pensé en lui doit aussi être conçu en lui comme actuel. Par conséquent, la métaphysique, quand elle traite de Dieu, n'a pour objet que l'actuel. On peut dire, à la vérité, que notre connaissance de Dieu ne devient vraiment scientifique que si nous connaissons les perfections de son être, de sa vie et de ses opérations au moyen de son essence. Car nous puisons ainsi dans leur principe les vérités que nous connaissons, tandis que l'existence de Dieu ne peut être prouvée que par ses œuvres. Néanmoins la métaphysique ne peut pas, en traitant de l'essence et des perfections de Dieu, faire abstraction de son existence, comme dans ses recherches relatives aux créatures ; ses enseignements sur Dieu perdraient par là toute vérité et tout intérêt, voire même leur objet propre, parce que l'essence de Dieu, de laquelle se déduit tout ce que cette science enseigne, consiste précisément en ce que Dieu est acte pur ou absolu (*actus purus*). Faire abstraction de l'existence, ce serait donc ici faire abstraction de l'objet même. En outre, la vérité de toutes les doctrines relatives à Dieu ne peut se concevoir que si le concept d'une réalité actuelle absolue possède la vérité objective, c'est-à-dire, a un fondement indépendant de nos représentations. Les concepts des créatures conservent cette vérité même en faisant abstraction de leur existence ; cette vérité consiste en ce que les choses pensées peuvent exister, bien qu'elles n'existent pas actuellement. Or c'est ce qui ne peut pas se

dire du concept de l'être absolu. S'il n'existe pas, il ne peut pas non plus exister. Donc vérité objective et actualité sont ici une même chose.

327. De ces considérations ne peut-on pas déduire une objection en faveur du système d'Hermes sur la connaissance du réel? Si la connaissance de Dieu est d'une si haute importance, ce n'est pas seulement à cause d'elle-même, mais encore parce que toutes les autres branches de la science humaine trouvent en elle leur complément et leur perfection. Car quel est ce principe distinct de l'esprit pensant, par lequel les concepts des choses possèdent la vérité objective indépendamment de leur existence? Il ne peut se trouver, comme les scolastiques l'ont démontré, que dans l'essence divine. Dieu est par conséquent le principe ou la raison dernière de tout ce qui est, non-seulement de l'être réel, mais encore de l'être idéal. Voilà pourquoi la science ne peut être complète et parfaite que par la connaissance de Dieu. Or il a été dit que la vérité des doctrines relatives à Dieu dépend de la connaissance que nous avons de son existence; d'autre part l'existence de Dieu ne peut être connue que par l'existence des créatures; donc..... Donc, répondons-nous, la science, dans son dernier terme, suppose la certitude de l'existence des choses, et par conséquent elle doit se rendre compte des raisons qui militent en faveur de cette existence; — qui a jamais contesté cette vérité? Mais peut-on conclure de là qu'une philosophie qui présuppose l'existence du monde sans la démontrer s'arrête devant son objet principal? Elle disait: Si l'homme et les choses qui l'entourent existent en réalité, il s'ensuit que Dieu, l'éternel et l'immuable, existe aussi nécessairement. Qui donc, quels que soient les doutes de nos idéalistes, voudrait leur répondre : Cela est vrai assurément, mais l'essentiel est ici de me démontrer que j'existe et que les choses qui m'entourent sont réelles? Certes nous ne voulons pas dire qu'on ne doive combattre la philosophie idéaliste que par

l'ironie sans jamais lui opposer des raisons sérieuses; mais faire de cette preuve l'objet principal de la science, c'est vraiment renverser tout ordre. L'objet principal de la philosophie restera toujours de comprendre l'être mobile du monde par ses lois immuables, et d'expliquer l'un et l'autre par Dieu, fondement de tout ce qui est. C'est une imperfection de notre connaissance que nous ne puissions connaître l'être éternel et nécessaire de Dieu qu'en le déduisant de notre être contingent, et que par conséquent la connaissance supérieure présuppose la connaissance inférieure. Toutefois il s'ensuit seulement que la philosophie prend pour objet de ses investigations l'expérience elle-même pour s'assurer ainsi du point de départ dont elle a besoin, comme elle considère la pensée abstraite dans ses principes et dans ses progrès pour savoir qu'elle connaît la vérité. Car la science, dit Suarez, doit savoir qu'elle sait.

Par conséquent, c'est à la critique de la faculté de connaître qu'il appartient de prouver l'existence des choses. Donc « l'acquisition d'une réalité par la voie de la réflexion » n'est pas, comme le voulait Hermes, l'objet de la métaphysique même, mais seulement une étude préparatoire à cette science. Il faut assurément juger tout autrement de l'objet de la science, lorsqu'on croit pouvoir marcher dès le principe dans la voie de la synthèse et prouver *a priori*, par l'idée de l'absolu essentielle à la raison, les concepts des choses ainsi que leur existence. Mais nous parlerons de cette méthode, qu'Hermes rejette avec nous, dans la dissertation suivante.

II.

De la connaissance de la première réalité.

328. Si l'esprit humain ne se connaît que par son activité, et si cette activité consiste à connaître ou du moins présuppose la connaissance, il s'ensuit que l'homme connaît plus tôt des choses hors de lui qu'il ne se connaît lui-même. Mais ce n'est que par la connaissance de la nature de sa connaissance qu'il peut être certain de connaître le vrai, et il ne peut connaître, ajoute saint Thomas, la nature de sa connaissance, que parce qu'il connaît en même temps le principe connaissant, la nature raisonnable. Donc toute certitude, non-seulement celle qui est spontanée, mais encore celle qui est accompagnée de conscience, présuppose que l'esprit ait connaissance de lui-même, et, comme dans la science nous aspirons à cette certitude réflexe, la première réalité dont nous ayons besoin est assurément notre propre pensée et notre être individuel.—Descartes s'étonnait qu'on pût lui demander comment il était certain du fait de sa propre pensée, et il ne croyait pas nécessaire de répondre à ces sortes de questions. Hermes n'est pas du même avis. Pour lui la preuve célèbre qu'on invoqua en faveur de la réalité du moi : Je pense, donc j'existe, — n'est qu'une preuve apparente, non-seulement parce qu'on conclut immédiatement de la réalité de la pensée l'existence du moi, mais encore parce qu'on y admet la réalité de la pensée sur le seul témoignage de la conscience immédiate, sans avoir démontré auparavant la légitimité de ce témoignage[1].

Marchant dans la voie ouverte par Kant, Hermes croyait pouvoir soutenir que nous n'avons point l'évidence de la

[1] *Phil. Einl.*, § 48, p. 278.

vérité, ni de nos perceptions externes ou internes, ni même de la conscience immédiate des phénomènes qui se passent en nous, et que par l'évidence nous pouvons aussi peu avoir la certitude de nos propres pensées, de nos sentiments, etc., que des choses qui sont hors de nous. Comme la perception sensible, c'est ainsi qu'il raisonne, naît en nous en vertu d'une influence de l'objet, mais non sans le concours de notre intelligence, nous ne pourrions obtenir par elle des connaissances certaines, que si nous savions « qu'entre la faculté de percevoir que nous possédons et l'objet perçu il existe une harmonie absolument parfaite[1] ». Or c'est ce que nous ne pouvons pas savoir, et, si nous voulions le supposer, nous ne pourrions néanmoins obtenir la certitude désirée qu'à la condition de savoir, dans chaque cas particulier, que nos diverses connaissances sont conformes aux lois de notre intelligence. Mais, pour que nous puissions savoir cela, il nous faudrait une seconde connaissance qui aurait pour objet la première, et par la même raison cette seconde exigerait une troisième connaissance réflexe, — et ainsi de suite à l'infini. Nous sommes donc toujours ramenés à la conscience immédiate de ce qui se passe en nous; d'où il suit encore que toutes nos connaissances sans exception ne peuvent avoir d'autre certitude que celle qui nous est attestée par la conscience immédiate. Or nous ne pouvons pas être certains même de la légitimité de ce témoignage. Pourquoi pas? « Tout ce que nous savons de cette conscience immédiate, dit Hermes, c'est que dans une seconde consience nous la reconnaissons subjectivement nécessaire; or, que nous sachions cela, nous ne le connaissons qu'au moyen d'une troisième, et nous n'avons conscience de la nécessité subjective de cette troisième que par une quatrième, et ainsi à l'infini[2]. » — « Au lieu

[1] *Phil. Einl.*, § 18, p. 111.
[2] *Ibid.*, § 20, p. 123.

donc de la certitude qui serait fondée sur la perception ou sur l'évidence, et qui doit être absolument rejetée comme incertaine[1], on ne trouve par conséquent, c'est ainsi que conclut Hermes, *dans la voie des perceptions ou de l'évidence*, qu'*une série infinie* de *connaissances et de pensées.*» Ces pensées sont à la vérité, au témoignage de la conscience, subjectivement nécessaires, mais nous ne savons rien de la nécessité de cette conscience immédiate qui rend ce témoignage. « Donc, en concluant ensuite que par cette méthode nous ne pouvons même pas regarder comme vraie la connaissance de notre propre existence, ni rien découvrir de réel, mais que nous devons considérer tout (absolument tout, en nous y comprenant nous-mêmes), comme un rêve fugitif, sans réalité et sans valeur, on ne fait qu'exposer une autre conséquence nécessaire des principes posés. La conviction elle-même qu'il ne peut rien tenir pour vrai avec certitude ne reste pas à celui qui cherche la vérité par la voie de l'évidence, ou de la perception intime. »

329. Mais comment Hermès veut-il donc,— si la question paraît ironique, ce n'est pas ma faute, — découvrir la vérité sans qu'il en ait la perception intime ou l'évidence? « Avant toute réflexion, dit-il, il y a une certitude des choses pensées nécessairement, et cette certitude reste irrévocable, même lorsque la réflexion est survenue. » Comment donc? « Toutes les fois que par le sens interne ou externe, ou par des concepts qui ne sont pas formés arbitrairement, nous connaissons une chose, nous savons non-seulement que nous la connaissons, mais encore que nous adhérons à la chose connue comme à une chose réelle. » C'est là une adhésion nécessaire : car elle est en nous avant que nous ayons pu la produire ou l'empêcher; c'est-à-dire, au premier commencement de toute réflexion. Elle reste par conséquent ferme et irrévocable,

[1] *Ibid.*, § 22, p. 130.

même lorsque la réflexion a commencé d'exister. Car pour la rejeter légitimement, nous devrions en avoir découvert le fondement et avoir reconnu que celui-ci est seulement la source d'une nécessité apparente. Or c'est ce qui n'est pas possible. » Et pourquoi cela n'est-il pas possible? « Parce que.... Mais nous devons mettre ici le texte même d'Hermes sans l'abréger; autrement nos lecteurs pourraient avoir de la peine à nous croire,— « parce que nous ne pouvons, dit Hermes, découvrir en nous ce fondement ni l'examiner *sans avoir confiance dans la conscience immédiate que nous avons des phénomènes qui se passent en nous;* car comment pourrions-nous autrement connaître l'existence et la nature de ce fondement de notre adhésion? Or nous avons montré que nous ne pouvons point regarder comme légitime, avant toute autre certitude, le témoignage de la *conscience immédiate*, quel qu'en soit l'objet, même des faits internes, et par conséquent qu'il nous est impossible de trouver sûre l'adhésion à ce témoignage. Nous ne pouvons donc, lorsque nous commençons à réfléchir, ni découvrir, ni scruter légitimement et validement le fondement de l'*adhésion donnée par nous à une chose avant toute réflexion*, et certainement nous ne pouvons pas non plus *révoquer légitimement l'assentiment donné*. » Et pour que nous le comprenions bien, Hermes ajoute encore immédiatement après : « Nous ne pouvons pas révoquer cette adhésion existant en nous sans nous, mais nous devons la laisser subsister, parce que nous ne pouvons pas nous assurer de la légitimité ou de la certitude de la conscience immédiate de ce qui se passe en nous[1]. »

Cependant cette adhésion spontanée accompagne, comme disait Hermes, non-seulement la connaissance des phénomènes internes, mais encore toute connaissance sensible, ainsi que toutes nos pensées et tous nos jugements qui n'ont

[1] *Phil. Einl.*, § 34-35, p. 181.

pas été formés arbitrairement; or toutes ces choses sont-elles toujours certaines par la même adhésion spontanée? Nullement, car cette adhésion n'est irrévocable que parce que nous ne pouvons pas en scruter le fondement, et cela nous est impossible, parce que nous ne pouvons pas nous fier au témoignage de la conscience immédiate. « Or cette conscience devient légitime par l'irrévocabilité de l'adhésion nécessaire, et, par conséquent, elle devient apte à scruter le fondement de la nécessité d'adhérer, quand il s'agit de toute autre connaissance nécessaire, et à en supprimer peut-être la nécessité. La réalité découverte par ce moyen se borne donc, en attendant, à la réalité de ce dont nous avons immédiatement conscience[1]. »

C'est ainsi qu'Hermes croit avoir pu sortir effectivement du cercle des pensées nécessaires, et avoir trouvé le point de vue où il faut se placer pour arriver à l'adhésion ou à l'assentiment vraiment nécessaire. Il sait maintenant qu'il pense, « et la raison peut, en partant de cette réalité obtenue sans elle, c'est-à-dire, sans son intervention (sans perception ou sans évidence), découvrir d'autres réalités (Dieu sait combien), parce qu'elle demande nécessairement un fondement, et qu'elle a la conscience réfléchie de cette nécessité[2]. »

Voilà donc cette preuve que Descartes a négligé de donner, et il faut avouer que c'est un chef-d'œuvre de subtilité sophistique. Hermes réussit en effet à montrer que la conscience de ce qui se passe en nous-mêmes donne la certitude, précisément parce que nous ne pouvons pas nous fier à elle, en d'autres termes, par la raison même qu'elle est incertaine. Et dire que des hommes, qui débitent très-sérieusement des choses pareilles, et qui, avec des efforts indicibles,

[1] *Phil. Einl.*, § 36, p. 189 et ss.
[2] *Ibid.*, § 37, p. 193.

embrouillent à ce point les questions, osent reprocher aux scolastiques de s'être perdus dans des rêveries sophistiques et dans des subtilités vaines et sans valeur! Approfondissons néanmoins cette question.

330. De la seule distinction établie entre l'adhésion fondée sur une nécessité immédiate et celle qui repose sur une nécessité médiate, découle, comme nous l'avons vu, qu'Hermes n'exige point pour la certitude une nécessité qui provienne de la lumière de l'intelligence, mais se contente de toute détermination que l'esprit reçoit, quelle qu'en soit la source. Voilà pourquoi il dit encore dans un autre endroit (je ne me rappelle pas où) que si effectivement on ne peut pas douter, peu importe pourquoi on ne le peut pas. Mais ici nous voyons que, d'après Hermes, cette adhésion même sur laquelle tout repose est précisément forcée ou imposée, et que nous ne pouvons nous en dégager, si ce n'est parce qu'il nous est impossible de l'examiner. Si nous comparons le résultat des spéculations d'Hermes à la doctrine des scolastiques, laquelle exigeait pour la certitude l'évidence ou la perception intime de la vérité de nos connaissances, on trouve que les scolastiques aspiraient à la certitude d'un être conscient de lui-même, tandis qu'Hermes se contente de cette sûreté qui guide les brutes dans leurs opérations. Mais non, répliquera-t-on; les brutes vont sûrement, parce qu'elles ne peuvent pas réfléchir sur leurs perceptions, tandis que pour l'homme l'adhésion ferme spontanée qui accompagne sa connaissance devient certaine, parce que, même après la réflexion, il la reconnaît irrévocable. Est-ce parce que nous la trouvons fondée sur la connaissance de la vérité? D'aucune façon; mais uniquement parce que le seul moyen qui soit à notre disposition pour l'examiner, la conscience de ce qui est en nous, est illégitime et ne mérite point de confiance. « Nous devons, » dit Hermes en se servant d'une expression bien propre, « *la laisser subsister*. » Au fond, nous ne sommes donc

certains que parce qu'il nous est impossible de soumettre à l'examen notre connaissance.

Or, si les choses étaient telles que le pense Hermes, aurions-nous réellement la certitude? Autre chose est ne pas pouvoir examiner, parce qu'on n'est pas capable de réfléchir sur sa propre connaissance ni de distinguer le vrai du faux; autre chose ne pas pouvoir examiner, parce qu'on trouve en réfléchissant qu'on manque d'un moyen légitime pour faire cette distinction. La première chose a lieu dans les êtres purement sensibles qui n'ont pas la conscience d'eux-mêmes, et par conséquent ils ne peuvent pas, il est vrai, être certains dans le sens propre du mot, mais ils ne peuvent pas non plus douter. La seconde hypothèse, d'après la théorie d'Hermes, s'applique à l'homme; l'homme devrait par conséquent perdre même cette certitude improprement dite que possèdent les êtres privés de raison, précisément parce qu'il a conscience de lui-même et qu'il est capable de réfléchir. La brute ne doute pas, parce qu'elle ne sait pas qu'elle est incapable d'examen; l'homme au contraire, d'après la théorie d'Hermes, saurait qu'il ne peut pas scruter ses connaissances et par conséquent devrait douter par ce motif même. Qu'elle est étrange, la conclusion à laquelle aboutit Hermes : Je constate en moi une adhésion, un assentiment dont je ne puis connaître ni apprécier le fondement, parce que la conscience par laquelle je devrais le connaître est incertaine; donc je dois laisser subsister cette adhésion! Et pourquoi ne conclut-il pas plutôt : Donc, je ne puis décider si ce fondement est sûr ou ne l'est pas, et par conséquent je dois persévérer dans mon doute? Par conséquent ce qu'on a reproché bien souvent à la philosophie cartésienne, non sans quelque injustice, on peut l'affirmer en toute vérité de la théorie d'Hermes : elle veut constituer fondement de la science le doute sur toutes les connaissances et faire de l'incertitude la source ou l'origine de la certitude.

331. Mais, pour dissiper les doutes dont Hermes n'a pas su se dégager, remarquons d'abord que la première réalité, notre propre pensée et notre existence, ne peut pas être certaine par une chose distincte, mais seulement par elle-même. Comme l'esprit humain n'arrive à la connaissance de lui-même que par le moyen de son activité, cette connaissance est précédée, il est vrai, de la connaissance d'autres choses ; toutefois ce n'est pas par ces choses distinctes dont il a la connaissance, mais par son activité intellectuelle que l'esprit se manifeste à lui-même. Or la connaissance ou la certitude de cette activité est la plus immédiate qui puisse exister. Toute connaissance suppose que la chose connue soit de quelque manière dans le sujet connaissant. On l'appelle immédiate, non-seulement lorsque la chose connue est dans le sujet connaissant d'après son être physique, mais encore lorsqu'elle n'est en lui que par sa représentation, si toutefois cette représentation a été reçue de l'objet même et non d'une autre chose (n. 39). La perception sensible étant déjà une connaissance immédiate, la conscience que nous avons de notre propre activité doit l'être à plus forte raison, parce que la chose connue, l'esprit actif, y est identique par l'être avec le sujet connaissant. Lorsque l'activité dont nous avons la conscience consiste dans la pensée, l'objet connu et la connaissance sont des manifestations d'une même force, de la raison ; si cette activité consiste à vouloir, la force connue (dans cette activité) diffère sans doute de celle qui connaît (dans la conscience) ; mais ces deux forces, la volonté et l'intelligence, ont leurs racines dans le même principe. C'est le même principe qui veut et qui connaît sa volonté, c'est le même être qui apparaît dans l'activité connue et dans la conscience qui connaît. Que dire par conséquent de la légitimité ou de la sûreté de cette conscience ? Assurément il n'y a pas moyen de raisonner avec celui qui contesterait qu'il possède une pareille conscience. Cependant

l'homme ne peut nier qu'il se trouve forcé de la regarder comme vraie, c'est-à-dire de croire que les phénomènes et les états dont sa conscience témoigne existent en lui réellement. C'est ce qu'accorde Hermes lui-même, mais il pense que cette adhésion qui naît en nous spontanément est supprimée par la réflexion. La réflexion nous fait comprendre que nous savons seulement de la conscience immédiate qui est en nous qu'elle nous est (subjectivement) nécessaire. Nous au contraire, appuyés sur les explications données plus haut, nous affirmons que cette adhésion est affermie par la réflexion. Et pourquoi ? Parce que la réflexion nous fait découvrir non-seulement cette nécessité, mais encore son fondement, son principe. Avoir conscience de son activité, ce n'est pas seulement percevoir cette activité, mais encore la reconnaître en même temps comme sienne. L'esprit comprend qu'il est, lui qui a la conscience de ses actes, le principe même de son activité, le sujet actif. Dans la conscience dont nous parlons se trouve renfermée la connaissance de cette unité de principe et d'être qui a été expliquée plus haut, et c'est sur cette connaissance qu'est fondée la nécessité de notre adhésion. De même que l'esprit ne peut pas douter qu'il ait la conscience de quelque chose, de même il ne peut douter que l'objet de cette conscience, par exemple sa pensée, n'existe réellement en lui, parce que dans l'une et l'autre, dans la conscience comme dans la pensée, se révèle à l'esprit un seul et même être, c'est-à-dire son propre être.

La conscience de nous-mêmes (la connaissance de notre propre être) précède-t-elle la conscience de ce qui se passe en nous (la connaissance de nos phénomènes ou de nos états et de nos actes) ? Elle n'est pas antérieure à la perception de ces faits internes, mais bien à la connaissance de la vérité de cette perception, et, par conséquent, à la certitude proprement dite. Ce n'est que parce que l'esprit, en

percevant son activité, perçoit en même temps son être qui s'y manifeste, qu'il se connaît lui-même comme le fondement et le principe de la conscience qui connaît et de l'activité connue. Nous accordons donc à Günther que même cette certitude première et fondamentale présuppose la conscience de soi-même, et nous n'avons pas besoin de redire encore que telle est précisément la doctrine de saint Thomas sur la vérité et la certitude de notre connaissance. Mais Hermes ne pouvait pas se dégager de ses doutes, parce qu'il ne comprenait pas que l'esprit, en percevant sa pensée, se perçoit lui-même, c'est-à-dire, l'être qui se révèle dans la pensée. Il croit, au contraire, ne devoir démontrer que plus tard, et péniblement, que les actes et les états qui se succèdent en nous ont pour principe et pour fondement un être permanent, et que la pensée du moi n'est pas dépourvue de vérité, et il cherche pour cette conscience immédiate des phénomènes internes une certitude qui soit indépendante de cette vérité. Est-il donc étonnant qu'il ait cherché en vain?

Mais, quand il dit que, pour être certains des phénomènes qui se passent en nous, nous devons engendrer de la conscience qui les atteste une seconde conscience, et de celle-ci une troisième, etc., nous pouvons lui accorder, et saint Thomas même fait ressortir[1] que nous *pouvons* prendre la connaissance de la connaissance pour objet d'une seconde conscience, et continuer ainsi dans nos réflexions à l'infini; mais il est faux que nous soyons obligés de continuer ainsi pour nous rendre certains de la première conscience. Comme la première conscience porte sa certitude en elle-même, il en est de même de chacune de celles qui suivent, c'est-à-dire, comme nous sommes certains de penser par cela seul que nous en avons conscience, il est aussi hors de doute, en vertu de la seconde conscience, que nous avons

[1] *Summa*, p. 1, q. 87, a. 3, ad. 2.

conscience de notre pensée. Et la cause de la certitude reste toujours la même; car nous sommes certains de la réalité de cette conscience parce que nous la reconnaissons comme un état du même sujet qui est encore principe et fondement de la conscience suivante.

Par conséquent, pour nous rendre compte de la vérité de la conscience immédiate, il suffit de bien comprendre la nature de toute connaissance et le caractère spécial de la connaissance première et absolument immédiate. Mais, si nous ne pouvions pas nous rendre ce compte, il est clair que la réflexion scientifique se trouverait dans une perpétuelle contradiction avec la vie pratique de l'esprit. Car, si de bien des vérités on peut dire qu'elles s'imposent même à l'esprit rebelle pour le rendre certain malgré lui, cela s'applique tout particulièrement à la vérité de nos propres pensées et de notre propre existence. Est-il possible d'échapper à la conscience de nous-mêmes et de douter de notre existence sans la mettre en activité devant nous-mêmes, et l'affirmer par là même?

332. Concluons donc. Bien que l'intelligence humaine ne soit pas immédiatement en possession de toute vérité, mais qu'elle y arrive successivement en déduisant les vérités les unes des autres, c'est toutefois une condition indispensable de cette connaissance discursive d'avoir un commencement qui soit connu *par lui-même*. Mais, pour que la connaissance intellectuelle soit supérieure, quant à la certitude, à la connaissance sensible, il faut qu'en elle la connaissance du vrai soit unie à la connaissance que nous connaissons le vrai; car une adhésion qui ne provient pas de cette connaissance, mais est imposée, ne mérite pas le nom de certitude, et, en outre, est impossible dans un être raisonnable qui peut réfléchir sur sa connaissance et son adhésion. Par conséquent, ce commencement de notre connaissance doit être certain, parce que, en connaissant cette première vérité, nous percevons toujours intimement

que nous connaissons le vrai. Or cela s'applique aussi bien aux commencements de notre pensée abstraite, aux principes, qu'à la première réalité ou au point de départ. Aussi c'est ce que la scolastique a toujours affirmé de l'un et de l'autre ; Hermes, au contraire, ne comprenant pas ce caractère de la connaissance intellectuelle, a cherché en vain une autre source de la certitude. De même que, pour les principes de la pensée, il soutenait, au lieu de la perception intime ou de l'évidence de la vérité des concepts qui leur servent de fondement, une nécessité existant en nous *a priori*, c'est-à-dire ne résultant pas de la connaissance ; de même, à la place de la perception que nous avons des phénomènes qui se passent en nous comme étant les phénomènes de notre être, c'est-à-dire, à la place de la conscience de nous-mêmes, il met ici une nécessité d'adhérer, qui non-seulement est aussi aveugle que la première, mais, en outre, ne peut persister que parce nous sommes incapables d'en contrôler la valeur.

Voudrait-on nous opposer que, pour mettre en lumière les méprises d'Hermes, nous nous sommes servi bien plus de la philosophie nouvelle, particulièrement de celle de Günther, que de la philosophie scolastique, nous pourrions ici redire : Jamais nous n'avons prétendu que toutes les questions posées de nos jours aient été résolues dans l'ancienne école d'une manière absolument complète, et jamais non plus nous n'avons contesté qu'on puisse se servir avec fruit, pour la solution de ces questions, des travaux de la nouvelle philosophie. Ce que nous contestons, c'est que, pour parfaire les sciences philosophiques, on doive renier les principes de l'antiquité et abandonner les voies qu'elle nous avait tracées. Cependant, est-il bien vrai qu'on ne trouve guère chez les scolastiques les considérations que nous avons opposées à Hermes? C'était bien leur doctrine que nous avons fait valoir en soutenant que l'âme ne se connaît pas, au moyen de son activité, par des déduc-

tions, mais qu'elle se connaît par cela seul qu'elle est présente dans son activité comme principe agissant, et que la certitude doit être immédiate lorsque la chose connue est identique, quant à l'être, avec le sujet connaissant. N'était-ce pas encore saint Thomas qui faisait dépendre la certitude de la condition que nous connaissions non-seulement le vrai, mais encore la vérité de notre connaissance? Et la faculté de connaître ainsi n'implique-t-elle pas, d'après le même docteur, que le principe connaisse non-seulement son activité, mais encore sa nature? Enfin, ne signalait-il pas l'immatérialité de l'âme comme le fondement de la connaissance que nous pouvons avoir de notre propre essence? Si donc, en développant ces pensées, il nous arrive de nous accorder en quelques points avec Günther, qu'on juge par là que ce philosophe aurait bien mieux fait, avant d'attaquer la scolastique, de chercher à connaître plus intimement ses doctrines. Toutefois il la combat aussi dans un des points que nous venons de faire ressortir, car il refuse de reconnaître une certitude *immédiate*.

III.

De la connaissance du monde extérieur.

333. Günther reproche à la scolastique d'avoir cherché la plus haute certitude dans la connaissance immédiate des principes, et, par conséquent, d'avoir fait consister la science dans une sorte d'intuition. Cette doctrine, ajoute-t-il, est fausse, parce que la connaissance médiate est précisément la connaissance spirituelle dans le sens le plus propre et la source de toute notre certitude. Les êtres mêmes de la nature se connaissent immédiatement dans la perception des sens, mais cette connaissance est limitée aux phénomènes et ne

devient jamais une connaissance d'eux-mêmes, une science de leur être en tant que principe de leurs phénomènes. « Or, là où *cette science proprement dite* n'existe pas, on ne trouve pas de certitude, bien que les connaissances soient *immédiates* et aient ainsi quelque sûreté. » « Mais, continue Günther, si c'est le caractère de l'esprit de se connaître en tant qu'*être subsistant* comme *principe de vie*, on peut conclure par cela seul que l'esprit ne parvient pas à la certitude sur la nature qui est hors de lui d'une manière *immédiate*, parce que cette certitude dépend de celle que l'esprit a de lui-même. Toutefois la certitude même que l'esprit a de lui-même n'est pas *immédiate ;* cette certitude ne peut être affirmée simplement que de l'être absolu; car ce n'est que par ses phénomènes que l'esprit arrive à la connaissance de son être, et encore ne peut-il pas produire cette manifestation de son être *par lui-même*, mais elle résulte de l'influence qu'exerce sur lui un autre être et de la réaction qui la suit nécessairement... Et ce n'est que quand l'homme est parvenu à cette perception de son être en tant que principe et substratum de la manifestation primitive, que l'esprit humain peut et doit considérer tous les objets qui se présentent à lui suivant les mêmes catégories (manières d'être). Alors seulement il doit admettre un principe propre pour tout phénomène dont il ne peut pas se regarder lui-même comme la cause, et cela avec la même certitude qu'il a connu primitivement et instinctivement sa propre existence dans son être et dans sa manifestation (l'être toutefois après la manifestation et à travers celle-ci)... En voilà assez sur la *connaissance* immédiate que possède la nature, laquelle, n'étant ni connaissance intellectuelle ni science, n'a pas de certitude, bien que nous ne lui contestions pas une certaine *sûreté* dans ses fonctions. Ces considérations suffisent aussi sur la *connaissance médiate* que l'esprit possède de lui-même en tant qu'être, laquelle seule

seule donne la certitude à la connaissance qu'il a de lui-même ainsi que de l'être et de l'existence des choses distinctes[1]. »

Si, dans ces paroles, Günther affirme que toute certitude des êtres distincts présuppose la certitude de notre propre être, que la science proprement dite n'existe que si nous connaissons, outre les phénomènes, l'être qui en est le fondement, et qu'enfin l'esprit humain connaît l'être propre, comme les êtres distincts de lui, non immédiatement, mais par les phénomènes, nous savons déjà que tout cela fut pareillement enseigné, et avec beaucoup de netteté, par les scolastiques. A plus forte raison, on pourrait donc demander avec Günther : « Comment la scolastique fut-elle amenée à revendiquer pour la perception (en tant que connaissance immédiate) le plus haut degré de certitude? Et comment pouvait-elle regarder la science comme une intuition? » vu, surtout, qu'elle refusait à la *nature* (aux êtres sensibles) la science et la certitude, parce qu'elle ne connaît que ses phénomènes, sans pénétrer, comme l'homme, à travers ceux-ci jusqu'à l'être? Ou bien les scolastiques n'ont-ils point enseigné ce que Günther leur reproche? On pourrait ici faire observer que les scolastiques attribuaient, il est vrai, la plus haute certitude à la connaissance immédiate des principes, mais que néanmoins ils étaient si éloignés de regarder toute science comme intuitive, qu'ils distinguaient, au contraire, nettement la science ou connaissance médiate de la connaissance des principes. Par cette dernière, nous connaissons, d'après eux, les points de départ de toute démonstration, tandis que la science ne consiste, d'après leur théorie, que dans les connaissances acquises par voie de démonstration. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les distinctions que nous trouvons dans leur terminologie entre *intelligere* et *scire*, *intelli-*

[1] *Januskōpfe,* p. 286 et ss.

gentia et *scientia*, *intellectus et ratio* (n° 145). Mais, dans la question qui nous occupe, cela n'est pas de beaucoup d'importance; car toute science, d'après la doctrine des scolastiques, reçoit sa certitude des principes dont elle découle, et par conséquent de connaissances immédiates. Dans toute science on trouve donc, d'après les scolastiques, une intuition (si l'on veut appeler de ce nom toute connaissance immédiate), et c'est par là seulement qu'ils expliquaient la certitude de la science. En outre, avec Aristote, ils attribuaient à cette connaissance immédiate une plus haute certitude, précisément parce que ce n'est que par elle que la connaissance médiate devient certaine. Un effet, disaient-ils, ne peut avoir aucune perfection que la cause ne possède dans un plus haut degré.

Par ces doctrines, la scolastique ne se mettait-elle pas en contradiction avec elle-même? Avec Aristote, elle enseignait, elle aussi, que la science proprement dite et la certitude parfaite n'existent que si la chose est comprise par sa cause. Elle devrait par conséquent admettre que la raison connaît immédiatement dans ces principes les causes suprêmes. Or, elle soutient au contraire que toutes nos connaissances commencent par les phénomènes des choses. A la vérité, la scolastique n'en trouvait pas la raison dans l'essence de l'esprit créé comme tel, et attribuait par conséquent à l'esprit pur la connaissance immédiate non-seulement des phénomènes, mais encore de l'essence des choses; mais, comme elle soutenait néanmoins que l'âme humaine ne parvient que par les phénomènes sensibles au principe supersensible, comment pouvait-elle donc attribuer à l'homme la connaissance immédiate des causes suprêmes? — Elle le pouvait, parce que la proposition : « Notre connaissance part des choses sensibles, » n'a pas le même sens, quand on parle du particulier et du concret, que quand il est question de l'universel et de l'abstrait.

334. Ce que nous percevons par le concept se trouve sans doute dans la chose individuelle qui apparaît aux sens, mais ne lui est pas tellement propre que le même objet ne puisse exister aussi dans une autre chose, et qu'il ne puisse par conséquent être actué, quand bien même la chose individuelle dont les phénomènes nous servent à former le concept n'existerait point ou aurait cessé d'exister. Voilà même pourquoi la représentation intellectuelle est universelle et abstraite; mais aussi par la même raison sa vérité, en tant qu'universelle et abstraite, ne dépend pas de l'existence actuelle des choses sensibles. Pour être certains de la vérité d'un concept universel, nous n'avons pas à juger de cette existence, mais il suffit que nous connaissions l'accord intrinsèque des éléments du concept. Or, si la vérité des concepts universels est indépendante de la réalité actuelle des choses individuelles, la vérité des principes ne peut pas non plus en dépendre.

Donc, les scolastiques ne se contredisent point, lorsque d'une part ils font précéder la connaissance intellectuelle de la perception des sens, et que, d'autre part, ils affirment néanmoins des principes que leur vérité est connue par eux-mêmes. Aristote dit encore que ce sont des jugements qui ne sont pas précédés de quelque autre jugement. Et c'est la vérité : ils ne présupposent que des concepts, et les premiers principes dont nous parlons ici ne présupposent que les concepts les plus simples, les plus élémentaires. Quoique l'esprit ne forme pas ces concepts sans que les représentations sensibles précèdent, toutefois il ne connaît pas leur vérité par ces représentations, mais par eux-mêmes.

Mais on ne peut pas en dire autant de la connaissance des choses individuelles et concrètes. En parlant de cette connaissance, les scolastiques disent que dans les choses, il est vrai, le supersensible est le principe du sensible, mais qu'en nous la connaissance du sensible engendre la

connaissance du supersensible. — Cela s'applique d'abord toutes les fois que nous découvrons, au moyen d'un être dont nous percevons les phénomènes, un autre être, qui n'apparaît pas aux sens, comme cause du premier; et cette sorte de connaissance est médiate dans le sens strict du mot. Le jugement que nous portons ainsi sur l'existence de la cause se déduit du jugement porté sur l'existence de l'effet. Mais, en outre, la proposition énoncée peut s'affirmer de la connaissance des choses concrètes dont nous percevons les phénomènes par l'expérience. Pour que notre âme se connaisse elle-même, au moyen de son activité, elle n'a besoin que de sa présence dans ses actes. Car, comme l'activité *in concreto* n'est autre chose que le principe devenu actif, il faut que l'âme capable de connaître l'être connaisse aussi son propre être, dès qu'elle connaît son activité. De même, pour connaître l'existence d'une substance corporelle, une seule chose est nécessaire, c'est que cette substance apparaisse à l'esprit par le moyen des sens. Puisque l'esprit, dans les choses mêmes qu'il perçoit par les sens quant à leurs phénomènes, pense en même temps par la raison l'être et l'essence, la réalité de l'être doit devenir certaine pour lui en même temps que la réalité des phénomènes. Cependant la réalité de l'être n'est certaine que par l'existence des phénomènes, c'est-à-dire la raison ne peut déclarer réel ce qu'elle perçoit dans l'objet, l'être, que parce qu'elle connaît la réalité de ce que perçoivent les sens, ou des phénomènes.

En ce sens donc la scolastique, si elle se servait de notre terminologie, appellerait assurément médiate, comme Günther, toute connaissance de l'être concret, en tant que c'est une connaissance de l'être, c'est-à-dire de la substance ; car, même d'après elle, on ne connaît immédiatement que les phénomènes.

335. Mais comment pouvait-elle donc chercher dans les principes de la pensée abstraite non-seulement la certitude

la plus haute, mais encore la source ou le principe de toute certitude? Il est sans doute évident que la certitude de nos connaissances discursives dépend de celle des principes dont nous nous servons dans nos déductions; mais, si nous ne partons pas du concret, nos pensées restent manifestement dans l'ordre des choses idéales. Si au contraire nous prenons notre point de départ dans les réalités concrètes, toute notre science, en tant qu'elle a pour objet le réel et non pas simplement ce qui est idéal, est fondée sur la certitude avec laquelle nous connaissons le concret, c'est-à-dire sur la certitude de l'expérience. On ne pourrait donc voir dans les principes abstraits la raison dernière de toute certitude que si l'expérience elle-même était certaine pour nous par ces mêmes principes.

Or, ici Günther s'élève contre nous. « L'esprit, dit-il, ne peut parvenir *immédiatement* à la certitude des connaissances qui ont pour objet la nature. Car cette certitude en présuppose une autre, celle que l'esprit humain a de lui-même. Ce n'est que lorsque l'homme a connu son être propre au moyen de ses phénomènes, qu'il peut et qu'il doit admettre pour tout phénomène dont il ne peut pas se regarder comme la raison suffisante, un principe propre, distinct, et cela avec la même certitude qu'il a trouvé son propre être comme principe de ses phénomènes. Donc, ce ne sont pas les lois abstraites de la pensée, mais bien la conscience de nous-mêmes qui nous rend certains du monde extérieur.

On pourrait d'abord répliquer que la certitude du monde extérieur n'est pas encore établie par tout ce que dit Günther. Les représentations sensibles comme telles, c'est-à-dire en tant que faits internes, sont certaines pour nous par la conscience immédiate, et cette même conscience atteste que nous ne formons pas ces représentations d'une manière arbitraire, mais qu'elles existent en nous par suite d'impressions reçues. C'est pourquoi, d'après le principe indiqué

par Günther, il faut sans doute admettre que ces impressions ont une cause distincte de nous, mais sommes-nous autorisés immédiatement à dire qu'elles sont produites par des êtres existants et que nous percevons les phénomènes de substances distinctes de nous? Voilà précisément, comme on sait, ce que Descartes a nié expressément. Toutes les impressions que nous recevons des sens, disait-il, pourraient être produites par quelque être supérieur, de sorte que, croyant percevoir par elles les phénomènes de choses existantes, nous pourrions être dans une illusion perpétuelle. Cette hypothèse est bien étrange; au fond cependant on y trouve une vérité qu'il importe de faire ressortir. Qu'une pareille impression faite sur nos sens par Dieu ou par les bons et les mauvais anges ne soit pas physiquement impossible, on peut le soutenir, et qu'elle ait eu lieu réellement dans certains cas particuliers, l'histoire sacrée comme l'histoire profane l'attestent. Il s'ensuit que la certitude avec laquelle nous affirmons, non pas, il est vrai, la réalité des choses en général, mais de telle ou telle chose en particulier, n'est qu'imparfaite et conditionnelle. C'est ce que précisément les scolastiques font ressortir, en distinguant la certitude physique de la certitude métaphysique. La certitude *physique* suppose que les lois de la nature ne soient pas suspendues dans leurs opérations; la certitude *métaphysique* est absolue, non conditionnelle, car elle naît de la connaissance du nécessaire, de l'éternel et de l'immuable. — Néanmoins, je le répète, la supposition que nos représentations sensibles en général soient fondées sur une pareille illusion, est très-bizarre, et la réfutation, si elle était nécessaire, ne serait pas difficile. Car si, pour rendre incertaine l'existence du monde sensible, on présuppose le monde supersensible, on peut facilement démontrer par l'existence de l'un l'existence de l'autre. La méthode indiquée par Günther est donc légi-

time pour nous rendre certains de l'existence des choses distinctes de nous; mais nous prétendons que cette certitude même, tout en présupposant, comme toute autre certitude, la conscience de soi-même, est fondée néanmoins sur ces principes que nous connaissons par la perception intellectuelle.

336. Pourquoi l'esprit, après avoir trouvé son être propre au moyen de ses phénomènes, peut-il et doit-il admettre un principe distinct pour tous les phénomènes dont il ne peut être lui-même la cause complète? S'il avait seulement constaté, comme un fait, qu'en lui-même les phénomènes ont pour fondement l'être, il ne pourrait ni ne devrait conclure ainsi. Mais, lorsque son être s'est manifesté à lui dans la conscience de lui-même, il a obtenu en même temps les concepts de l'être et du phénomène, et, *par ces concepts*, il a reconnu que *tout* phénomène doit avoir un être pour principe et *substratum*. C'est ainsi qu'il a trouvé le fondement ou la raison de ce fait interne, par lequel il est parvenu à la conscience de lui-même, et, en outre, une loi d'après laquelle il peut et doit apprécier avec certitude tous les phénomènes en général et chacun en particulier.

On ne peut pas objecter ici que cette connaissance des principes tire toujours son origine de celle que l'esprit a de lui-même. Car, quoique l'esprit se connaisse d'abord lui-même (l'être particulier), et après seulement le principe dont nous parlons, il ne s'ensuit d'aucune manière que la connaissance de ce principe ne soit pas immédiate. Nous pouvons en conclure seulement que *le fait*; de la connaissance que nous avons de ce principe présuppose la connaissance de nous-mêmes comme *un fait*; mais pour que la première connaissance ne fût pas immédiate, il faudrait, en outre, que *sa vérité* fût connue par le moyen de la seconde. Or, il n'en est pas ainsi : nous connaissons la vérité du principe, non par la vérité de

notre être, mais par lui-même. Peu importe que nous ayons reçu les idées de l'être et des phénomènes après avoir connu en nous-mêmes et distingué de ses phénomènes un être particulier; nous savons néanmoins que tout phénomène présuppose un être, non pas parce qu'il en est ainsi en nous-mêmes, mais par la nature de l'être et des phénomènes, telle que nous la comprenons par les concepts. Et de la même manière nous connaissons tous les autres principes, non pas comme fondés sur les êtres particuliers dont nous avons l'expérience, mais, au contraire, comme constituant des lois qui sont le fondement de tout ce que nous connaissons des êtres individuels. Nous trouvons ainsi de nouveau que par la connaissance de l'être concret et individuel, à laquelle Günther donne le nom d'idée, nous ne pouvons arriver à la science que si par elle nous avons obtenu la représentation universelle et abstraite ou le concept de l'être (n. 98); et ce que nous disions, — quoique pour une autre raison, — contre Descartes, nous devons le redire contre Günther : Dans la certitude de notre propre existence nous trouvons sans doute une vérité à laquelle nous pouvons adhérer, mais ce n'est que par la certitude des principes qu'il nous est possible de progresser dans nos connaissances, et de connaître scientifiquement notre propre nature, ainsi que l'existence et la nature des autres êtres.

Or, quoique l'esprit ne devienne certain de l'existence des êtres distincts que par le moyen des principes, la certitude de tous les principes ne suppose-t-elle pas, en dernière analyse, la certitude de notre existence, c'est-à-dire, la conscience de nous-mêmes? Assurément, toutefois, nous pouvons encore le dire ici : de manière qu'elle ne cesse pas pour cela d'être immédiate. La connaissance de soi-même, en effet, ne se présuppose pas comme une connaissance par laquelle l'esprit comprend la vérité de

ce que perçoit l'intuition intellectuelle, c'est-à-dire, des principes, mais comme une connaissance qui rend l'esprit humain capable de prendre pour objet de sa réflexion sa connaissance elle-même, d'en scruter la nature et d'arriver ainsi à la certitude.

CHAPITRE IV.

COMMENT NOUS CONNAISSONS L'ESSENCE DES CHOSES RÉELLES.

I.

La philosophie de Kant comparée à la philosophie scolastique en général.

337. Pour connaître le monde sensible, non d'une manière quelconque, mais d'une manière scientifique, et pour s'élever ainsi jusqu'à la connaissance du monde supersensible, il ne suffit pas d'avoir la certitude de ce que les sens perçoivent; il faut encore que nous ayons le droit de concevoir la nature des choses et les changements qui s'y succèdent d'après les concepts que nous formons des choses par suite des perceptions sensibles. La philosophie critique nie ce droit et déclare par conséquent impossible toute métaphysique. A l'en croire, l'antiquité, qui admettait le droit de penser ainsi, aurait bâti sur le sable. Ceux qui, au contraire, pour nous servir de leurs propres termes, croient avoir triomphé du point de vue où s'était placé Kant, en donnant une nouvelle base à la philosophie, non-seulement accusent l'ancienne école d'avoir manqué de cette vraie base, mais encore lui reprochent d'avoir donné occasion aux erreurs de l'école critique.

Or, pour commencer par ce dernier reproche, nous

sommes bien loin de nier qu'une certaine affinité existe entre le *criticisme* moderne et le *nominalisme* ancien. Nous croyons cependant qu'on ne peut pas se fonder sur cette affinité pour accuser la scolastique, mais qu'elle peut plutôt servir pour la défense de cette école. Le nominalisme n'a jamais été prédominant, jamais même il n'a eu d'importance dans l'école, et vers la fin du moyen âge il a été vaincu une seconde fois d'une manière si complète, que vers le milieu du seizième siècle on peut à peine en trouver quelques traces. Si donc le nominalisme doit être regardé comme un précurseur du criticisme, il suffit pour la justification des scolastiques que de tout temps les docteurs qui ont joui de quelque célébrité dans cette école aient été unanimes à rejeter le nominalisme (n. 205 et suivants). — Mais pourquoi ne l'ont-ils pas combattu de manière à prévenir le scepticisme des temps modernes? Pourquoi ne l'ont-ils pas poursuivi jusque dans ses derniers retranchements, en faisant voir comment les erreurs des nominalistes conduisent aux doutes du criticisme? En répondant à ces questions, nous croyons pouvoir mettre en lumière une méprise qui a été la source de bien des accusations élevées contre l'antiquité.

338. Si le concept, comme le voulaient les nominalistes, n'était rien qu'un signe servant à concevoir plusieurs choses semblables entre elles, et si ce signe, et non la chose même, était le premier et propre objet de la connaissance, la science n'aurait plus pour objet les choses, mais les seules représentations, et nous devrions douter si à nos connaissances correspond une vérité existant dans les choses. Si les nominalistes avaient accordé ces conséquences, s'ils s'étaient efforcé, comme le fit plus tard Kant, de démontrer qu'il est réellement incertain si nos représentations sont déterminées par les choses, ou si elles ne le sont pas plutôt par la constitution de notre intelligence, les scolastiques auraient eu l'occasion de s'occuper des ques-

tions qui ont été soulevées par la philosophie nouvelle. Or, les nominalistes contestaient que leur doctrine rendît ces conséquences nécessaires, et quoique çà et là ils montrassent une secrète tendance au scepticisme, ils soutenaient cependant en général que la connaissance philosophique possède en vérité un objet réel et, par conséquent, une vraie certitude. C'était donc une vérité reconnue parmi ceux qui intervenaient dans cette controverse, et personne ne croyait pouvoir soutenir une théorie de la connaissance par laquelle la science serait devenue impossible. De nos jours, au contraire, on a cru bien souvent avoir fait de grandes choses, lorsqu'on avait démontré, non pas quelle est la vraie base de la philosophie, mais que cette base n'existe ni ne peut exister. Mais c'était là méconnaître absolument le but qu'on s'était proposé. Si la philosophie nouvelle se proposait comme thème spécial la critique de la faculté de connaître, le but de ses recherches ne pouvait point consister à décider s'il y a pour l'homme une connaissance certaine de la vérité, mais à déterminer avec plus de netteté et de précision comment et à quelles conditions il peut y parvenir.

C'est pourquoi aucune des écoles modernes, qui croyait avoir prouvé l'incertitude de la connaissance qu'on regarde comme proprement philosophique ou rationnelle, ne manquait d'indiquer une autre méthode qui permît d'obtenir la certitude au moins de quelques connaissances supersensibles. C'est ainsi que Kant se tournait de la raison théorétique vers la raison pratique, Jacobi des raisonnements vers les intuitions, de Bonald de la faculté de penser vers le langage, et Lamennais de la raison individuelle vers la raison générale ou commune. Mais si le genre humain, sauf quelques individus dégénérés, a exprimé de tout temps la conviction qu'il connaissait avec certitude des vérités supersensibles, on était également persuadé, excepté quelques philosophes visionnai-

res et sophistes, que nous pouvons obtenir, développer et perfectionner cette connaissance par les réflexions de la raison. C'était une entreprise absurde de ravir cette conviction au genre humain, et on ne peut regarder que comme vains et insensés les efforts qu'on faisait pour lui tracer des voies nouvelles. Si la raison ne peut, par les concepts, les jugements et les raisonnements sur le monde sensible, dont elle constate la nécessité, parvenir à une connaissance certaine des vérités supersensibles, aucune autre voie, pas même celle de la foi surnaturelle, ne peut l'y conduire. Car, non-seulement la foi présuppose la connaissance naturelle, mais encore elle ne peut, sans cette méthode rationnelle, ni éclairer notre intelligence, ni diriger et mouvoir notre volonté. A plus forte raison, après avoir rejeté l'évidence, ne pouvait-on trouver dans les facultés naturelles de l'homme d'autres principes sûrs de la connaissance. Nous croyons l'avoir montré suffisamment de plusieurs des écoles dont nous avons fait mention; quant à la philosophie critique, Kant avoue lui-même combien faible et incertaine restera toujours la connaissance des vérités métaphysiques qu'il voulait retrouver au moyen de la raison pratique. Ne dit-il pas sèchement qu'un homme qui prie, non-seulement en exprimant des vœux et des désirs, mais en s'adressant à Dieu par la parole, est suspect de folie, parce qu'il se comporte comme s'il était persuadé de la présence de Dieu, tandis qu'il ne peut affirmer même son existence avec une pleine certitude [1] ?

On a souvent trouvé mauvais que certains écrivains, surtout parmi les français, n'aient jamais pris au sérieux les questions posées par l'école critique et par les idéalistes, et qu'ils aient été jusqu'à dire que ces sortes de questions ne

[1] *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* (La Religion dans les limites de la raison pure), p. 239.

sont à leur place que dans une maison d'aliénés; Kant, au contraire, ne mérite aucun reproche, lorsqu'il taxe de folie la grande majorité du genre humain, parce qu'il se comporte comme s'il était certain de l'existence de Dieu. — Mais ne sortons pas de notre question : personne ne peut trouver mauvais qu'on examine de quelle manière l'esprit pensant se rend certain de l'existence et de la nature du monde sensible et par quels principes infaillibles il peut s'élever jusqu'à une connaissance supérieure. Mais, si l'on ne croyait pas pouvoir résoudre ces questions d'une manière satisfaisante, on n'était pas autorisé pour cela à renoncer à la connaissance de la vérité acquise par le moyen des réflexions rationnelles. On devait se contenter d'avoir montré que nous trouvons encore des lacunes dans la théorie de la connaissance humaine, mais il n'était pas permis de procéder dans la philosophie comme si cette certitude, qu'on ne croyait pas pouvoir démontrer, n'existait pas non plus en réalité. Évidemment on ne peut demander sérieusement si nous sommes certains de l'existence des choses qui nous entourent, ou s'il est légitime de tenir pour vrai ce que nous en pensons nécessairement ; une seule chose nous est permise, c'est d'examiner la source de cette certitude. Si nous ne pouvons pas découvrir cette source, nous ne devons ni révoquer en doute le fait de cette certitude, ni chercher une philosophie qui puisse s'en passer. Avouons plutôt que toute notre science n'est que partielle et imparfaite, et aimons mieux encourir le reproche de dogmatisme que de nous laisser entraîner dans les sentiers tortueux du scepticisme ou de recourir à toutes les inventions bizarres par lesquelles la philosophie moderne a embrouillé toutes les idées. Si donc l'école critique a su pénétrer jusqu'aux questions et aux doutes dont la solution satisfaisante donnerait un fondement scientifique aux connaissances philosophiques, toutefois elle n'a pas résolu les problèmes qu'elle s'était posés,

et même, au plus grand détriment de la science, elle s'est complétement trompée sur le but qu'elle devait poursuivre, et, sous ce rapport, elle est même de beaucoup inférieure au nominalisme de la scolastique.

339. Quant à la réfutation du criticisme, on a souvent reproché à l'école de Kant de méconnaître la destination de la raison et la valeur de ses pensées, puisque, niant la perception de l'essence des choses et dès lors de toute vérité supersensible, elle a cru devoir se borner à mettre un certain ordre dans le monde des phénomènes. On a fait ressortir en outre qu'avec la méthode qu'elle suit on doit nécessairement arriver au plus extrême idéalisme, pour lequel aucune existence réelle n'est certaine en dehors de l'esprit pensant. Si c'est là une réfutation solide de cette erreur, et beaucoup de philosophes modernes n'ont pas fait valoir d'autres arguments, certes on n'avait pas besoin, pour en venir à bout, d'abandonner les voies anciennes. Nos lecteurs se souviennent en effet que les scolastiques faisaient valoir ces mêmes raisons contre le nominalisme.

En outre nous avons déjà montré contre Hermes, en nous appuyant sur les doctrines des scolastiques, combien il est absurde de ne regarder comme objectivement vraies que les choses concrètes et de refuser la vérité objective à la pensée pure, ou mieux, idéale, comme si elle était vide de toute réalité. A cela se rattache une pensée qui est d'une haute importance pour la vérité de nos pensées relatives aux choses concrètes. C'est que celui qui connaît la vérité de sa pensée idéale, et en outre a conscience de la grandeur et des richesses du monde idéal qu'il porte en lui-même, doit cependant chercher l'explication de ce fait, et scruter la raison de cette force intellectuelle qui opère dans tous les hommes, comme en lui-même, et toujours d'après les mêmes lois. Mais dans ces recherches il ne peut pas faire abstraction de cet autre fait, savoir, qu'il est obligé, au moins par une inclination irrésistible de son esprit, de penser sur le monde

concret qui apparaît à ses sens, d'après les concepts de sa raison, et d'admettre ainsi l'accord des lois de sa pensée avec les lois de l'être des choses. Comment donc expliquera-t-il ce double fait? Dira-t-il, peut-être, « que tous les objets doivent être regardés comme appartenant au monde de l'expérience, et que, par conséquent, le moi subjectif, comme le monde qui lui est opposé, ne sont que deux phases de la manifestation du même être [1]» ? Kant, lui-même, avait déjà eu cette idée et Rixner voit en elle « le point capital (proprement vivant et immortel) de sa critique de la raison, dans laquelle Kant aurait vu la vérité comme par un seul regard (quoique malheureusement il n'ait pas su s'y maintenir), et de laquelle enfin serait sorti, dans la suite des temps, le *système de l'identité* ou le système qui enseigne que tout est *un*, doctrine qui permet à la raison de se comprendre scientifiquement [2]». Cependant, lorsqu'on ne se laisse éblouir ni par l'éloquence pompeuse de Schelling, ni par les sophismes dialectiques de Hegel, et qu'on apprécie à leur juste valeur les formules dont se sert le système de l'identité universelle, on trouvera que la raison, au lieu de se comprendre scientifiquement, se met au contraire de bien des manières en contradiction avec elle-même. On verra clairement que l'être absolu ne peut se manifester ni dans les choses contingentes et mobiles de ce monde, ni dans la vie instable de l'esprit, qu'il doit être plutôt aussi absolu dans sa vie que dans son être. Mais doutera-t-on pour cela que le moi qui pense, aussi bien que le monde qui lui est opposé, doive néanmoins avoir sa cause dans le même être absolu? Le moi et le monde ne pourraient avoir leur raison d'être en eux-mêmes que s'ils étaient des phénomènes de l'absolu; donc, ils existent, non par eux-mêmes, mais par la puissance de l'être absolu. Or,

[1] *Critique de la Raison pure,* doctrine élémentaire, p. 2, sect. 1, liv. I, ch. II.

[2] *Gesch. der Phil.* (Histoire de la Philosophie), part. III, § 133.

si avec ces idées on revient à la question touchant les rapports de la raison avec les choses, où donc en trouvera-t-on une solution satisfaisante? La raison avec les lois d'après lesquelles elle pense, et les choses avec les lois d'après lesquelles elles naissent, existent et périssent, ont leur fondement commun dans une puissance qui a tout créé et qui gouverne *tout*. A quoi donc la raison pourrait-elle être destinée, si ce n'est à découvrir dans sa propre vie sujette aux changements, comme dans l'existence contingente des choses, les lois stables et immuables, et à connaître par elles l'être éternel et absolu qui est au-dessus d'elles et qui les a créées? En d'autres termes : La raison ne peut être un phénomène ou une manifestation de l'intelligence absolue, pas plus que le monde qui lui est opposé, mais elle doit se regarder comme créée par l'absolu. Elle ne peut expliquer les phénomènes de sa vie qu'en disant que son créateur l'a rendue capable de connaître non-seulement l'existence passagère et contingente des choses, mais encore leur essence éternelle, et, comme dit Günther en se servant d'une expression hardie, mais qu'on ne doit pas prendre en mauvaise part, de reproduire ainsi en elle-même la pensée que Dieu a du monde.

Or, si la philosophie critique se trouve réfutée par la méthode que Kant a fini par nous indiquer lui-même, nous n'avons pas besoin de faire remarquer que depuis longtemps les scolastiques y avaient eu recours. Les considérations que nous nous sommes contenté d'indiquer ici ont été amplement exposées par eux, et nous avons vu dans cette dissertation, comme aussi vers la fin de la seconde, qu'ils s'en servaient, et pour arriver à une connaissance approfondie de la vérité de nos pensées, et pour réfuter les erreurs du nominalisme.

Ou bien, nous objectera-t-on qu'en procédant ainsi nous réfutons une erreur par une autre, savoir Kant par Descartes? Nos lecteurs n'auront pas oublié que Descartes ne

voulait trouver, par la considération de ce qui se passe en nous, que l'existence du moi pensant, tandis qu'il ne fondait la certitude des principes, c'est-à-dire, la vérité objective de nos pensées idéales, et l'existence du monde extérieur, que sur l'existence de Dieu. Ici au contraire, après avoir reconnu déjà cette vérité objective des principes et cette existence du monde, on se demande si nous avons le droit de juger des choses existantes d'après les principes de notre raison. Nous convenons toutefois que la méthode indiquée plus haut est plutôt du domaine de la spéculation supérieure, qui n'est possible que par la combinaison de la méthode synthétique et de la méthode analytique. On peut donc exiger avec raison une réponse aux doutes de Kant, qui prouve d'abord la légitimité de la méthode analytique, et le droit que nous avons de passer, par voie de raisonnement, des choses sensibles aux vérités supersensibles, du fini à l'infini. Il nous faut donc entrer dans l'étude des raisons que la critique apporte pour ses doutes.

340. Kant s'efforce d'abord de démontrer contre les *sensistes* ou empiriques que nous avons des représentations qui n'ont pas été abstraites des perceptions sensibles. Mais il cherche à prouver, non-seulement que ces représentations, différant en cela des perceptions sensibles, ont le caractère de la nécessité et de l'universalité, mais encore que, par cette raison même, elles n'ont pas été obtenues par l'expérience et doivent par conséquent exister dans l'intelligence *à priori*. Elles sont antérieures, d'après lui, à toutes les connaissances empiriques qui en dépendent comme de la condition de leur possibilité. Car l'expérience ne fournit par les impressions des sens que des choses indéterminées et désordonnées dans leur variété. Or, ce qui, dans notre connaissance (perceptions sensibles ou pensées intellectuelles), établit de l'ordre dans ces choses variées d'après leurs relations et ce qui les détermine, ce sont précisément ces représentations (perceptions ou concepts) qui existent à

priori dans l'intelligence. Nous devons, par conséquent, les considérer comme des *formes* inhérentes au sujet connaissant, lesquelles donnent à la *matière* fournie par l'expérience sa détermination ou sa conformation. De même que la matière donnée *à posteriori* ne constitue pas, dans son indétermination, une connaissance proprement dite, de même aussi les formes existant en nous *à priori*, tout en étant des perceptions et des concepts, restent néanmoins *vides*, tant qu'elles n'ont pas reçu un objet par leur relation avec l'expérience. Quelle conclusion Kant déduit-il de là relativement à la vérité et à la certitude de la pensée? La raison pour laquelle nous avons des choses telle ou telle représentation déterminée se trouve, non dans l'impression reçue des choses mêmes, car cette impression ne nous fournit que la matière indéterminée, mais dans notre intelligence qui détermine la matière d'après les formes qui existent en elle. Nous n'avons d'aucune manière le droit d'affirmer des choses mêmes ce que nous pensons d'elles nécessairement suivant nos représentations.

Toutes nos pensées relatives aux choses de ce monde dépendent, selon Kant, des concepts radicaux ou primitifs (des catégories) de l'entendement. Tels que ces concepts existent en nous *à priori*, ils n'ont encore aucun objet, mais n'expriment que les diverses manières dont l'entendement, ramenant à l'unité les éléments divers de l'expérience, forme les concepts des choses. Nous ne pouvons voir dans les catégories que les diverses formes de notre faculté de connaître; c'est par la perception, et proprement par la perception sensible, qu'elles doivent recevoir leur objet : car il n'y a pas d'autre perception expérimentale que la perception sensible. Mais, pour appliquer les concepts purs à l'expérience, il nous faut concevoir ce que celle-ci nous présente comme quelque chose d'existant dans l'espace et dans le temps. Nous ne pouvons penser un objet perçu par les sens au moyen des concepts purs de substance et d'accidents, que parce que

nous le concevons comme sujet au changement et par suite dans le *temps*, et nous ne pouvons nous le représenter comme une substance corporelle que parce que nous le concevons comme étendu, et dès lors comme existant dans l'*espace*. Or, il est vrai que dans la représentation sensible les choses nous *paraissent* exister les unes à côté des autres et les unes après les autres, c'est-à-dire, dans l'espace et dans le temps; mais nous ne pouvons pas savoir si, dans la réalité, elles *existent* dans l'espace et dans le temps. — Car, comme toutes nos pensées sont précédées de concepts purs, de même toutes ces perceptions sensibles sont précédées de perceptions pures comme de formes *à priori*. Or, ces formes de la sensibilité sont précisément l'espace et le temps. Avant toute connaissance sensible, nous avons dans l'imagination les perceptions pures de l'espace et du temps; toutefois celles-ci n'ont pas comme telles d'objet dans la réalité, mais elles sont la condition subjective de toute connaissance sensible. Dans nos représentations sensibles les choses existent, à en juger par leurs apparences, dans l'espace et dans le temps; mais qu'elles existent ainsi réellement, et qu'elles nous apparussent les mêmes si nous les percevions par une faculté de connaître autre que notre intelligence humaine, c'est ce que nous ne pourrions pas décider. Or, si ce ne sont pas les choses, mais leurs phénomènes seuls qui existent dans l'espace et dans le temps, toutes nos pensées fondées sur les concepts de l'entendement ne peuvent s'appliquer qu'aux phénomènes, et non aux choses elles-mêmes. En percevant, par exemple, un objet sensible comme quelque chose d'étendu, nous le concevons par le concept de *corps*. Comme nous ignorons si la chose elle-même est étendue, et que nous savons seulement qu'elle nous apparaît telle dans notre représentation, nous pouvons affirmer uniquement qu'elle a (pour nous) l'apparence du corps, mais non qu'elle en ait aussi l'être. Si donc nous ne connaissons pas même l'être et

l'essence des choses sensibles, en sorte que nous restons avec toutes nos pensées dans les apparences, il est évident que nous pouvons bien moins encore atteindre par nos pensées, au moyen des choses sensibles, ce qui n'apparaît à aucun sens.

341. Or, que dira donc la scolastique de ces raisonnements suivant ses propres principes ? L'abstraction qu'elle enseignait est tellement différente de celle que réfute Kant dans la théorie des sensistes qu'on serait plutôt tenté de voir une grande affinité entre la doctrine de Kant et celle des scolastiques sur l'origine des concepts. D'après les scolastiques, en particulier d'après saint Thomas, nous ne formons pas les concepts en séparant dans les représentations sensibles ce par quoi elles diffèrent les unes des autres, ni en combinant ce par quoi elles se ressemblent, pour nous élever ainsi aux représentations de plus en plus simples; au contraire, notre connaissance intellectuelle commence précisément par les concepts les plus simples, et c'est dans ces premiers concepts qu'elle trouve ses lois et ses conditions. Dès que par la présence de la représentation sensible la raison est éveillée à l'activité, ces concepts suprêmes se forment en elle par la vertu de cette activité, et, en réduisant à l'unité, par le moyen de ces concepts, ce qui est multiple et varié dans le phénomène sensible, l'intelligence perçoit l'objet du phénomène par le concept qui lui est propre. Mais, bien qu'on veuille voir dans cette doctrine une certaine ressemblance avec la théorie de Kant sur les concepts radicaux ou les catégories, néanmoins ces deux théories diffèrent essentiellement. Car, d'après les scolastiques, l'acte de la connaissance reçoit sa détermination de l'objet et non d'une certaine constitution (formes *à priori*) de la faculté de connaître; les premiers concepts, comme ceux qui leur sont subordonnés, ont par là même un objet indépendant de l'expérience qui précède leur formation. En outre les concepts, appliqués à l'expérience, non-seulement ser-

vent à mettre de l'ordre dans les phénomènes des choses suivant certaines relations, mais encore ils perçoivent l'être ou l'essence des choses par laquelle nous connaissons les phénomènes d'une manière plus noble que par les sens.

Ces doctrines des scolastiques sur la valeur des principes sont donc diamétralement opposées aux théories de Kant ; mais peut-on les défendre contre les objections de ce philosophe sans renoncer aux principes fondamentaux de la philosophie scolastique ? Déjà nous avons parlé assez amplement de l'objectivité que les représentations intellectuelles ont indépendamment de l'expérience, quoique celle-ci doive précéder leur formation. Nous avons vu aussi que les jugements synthétiques et les représentations vides ou sans objet, qu'on suppose exister *à priori* dans notre intelligence, sont absolument impossibles et ont été inventés tout à fait arbitrairement (n. 300, 306). Il ne nous reste donc qu'à examiner si par les concepts nous percevons les seuls phénomènes ou bien aussi l'être et l'essence, c'est-à-dire, non-seulement les représentations sensibles, mais encore les choses mêmes. Or, dans cette question, pour réfuter Kant, tout se réduit à savoir si l'espace et le temps ne sont que des formes de l'intelligence, lesquelles perdent toute valeur dès que nous considérons les choses en dehors de leur relation avec nos connaissances sensibles, c'est-à-dire en elles-mêmes. Cette fausse notion de l'espace et du temps a été souvent signalée comme le vice capital du système de Kant ; pour nous, nous n'avons qu'à examiner si ce vice peut être reconnu tel par les doctrines de l'ancienne école et comment nous pouvons l'éviter. Si nous insistons sur cette étude, nos lecteurs excuseront cette digression d'autant que la philosophie nouvelle s'occupe beaucoup de la théorie de l'espace et du temps et accuse l'antiquité chrétienne de n'avoir su que redire, sans les corriger ni les élargir, les

doctrines d'Aristote. Kant, dit-on, a été le premier qui ait soumis cette question difficile à un examen nouveau et indépendant.

II.

Doctrine de la scolastique sur le temps.

342. Comme Aristote rattache directement le concept de temps à celui de *mouvement*, il faut remarquer d'abord que par mouvement il entend l'*actuation progressive*, le passage du non-être à l'être, le *devenir*, si l'on peut s'exprimer ainsi. C'est, comme il le déclare, l'actualité d'une chose possible en tant qu'elle est (encore) possible, c'est-à-dire, non complétement développée ou non parvenue à son existence pleine [1]. De même saint Thomas l'appelle tantôt l'actualité imparfaite (*actus imperfectus*), tantôt directement le devenir (*fieri*), la transition du néant à l'être. Comme les choses mues localement ne sont, tant que dure le mouvement, dans une partie de l'espace que de passage, ainsi les choses qui deviennent ou passent à l'être n'ont, comme telles, qu'un être passager, sujet à une perpétuelle fluctuation.

Or quoique, d'après l'opinion commune, dit encore Aristote, le temps ait la connexion la plus étroite avec le mouvement, toutefois il ne peut être la même chose que le mouvement. Car celui-ci n'existe que dans la chose mue et dans le lieu où elle se meut; le temps au contraire est partout et dans toutes choses. En outre, le temps est, il est vrai, long ou court, mais non comme le mouvement, rapide ou lent; le mouvement est plutôt d'au-

[1] Ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατὸν, ἐντελέχεια, φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν. (*Phys.*, lib. III, c. 1.)

tant plus rapide qu'il se fait en moins de temps, et d'autant plus lent ou moins intense comme mouvement, qu'il se fait dans un temps plus long. Toutefois, il n'y a pas de temps sans mouvement. Car c'est avec le mouvement ou le changement que nous connaissons le temps, et si nous ne remarquons rien qui change, rien qui devienne, nous ne nous apercevons pas que le temps se soit écoulé. De là vient que celui qui s'éveille d'un profond sommeil croit encore être à la même heure qu'il s'est endormi. C'est ainsi que raisonne Aristote[1]. Les scolastiques ajoutent ici une pensée empruntée à saint Augustin : c'est que le temps n'existe que là où des choses présentes deviennent passées et des choses futures présentes ; or périr et naître, c'est se mouvoir et changer[2].

Si donc le temps ne se confond pas avec le mouvement, bien qu'il le suppose et qu'il ne puisse exister sans lui, on se demande quelle relation il a avec le mouvement. Nous ne trouvons le temps dans le mouvement que si nous distinguons en lui des parties, non toutefois des parties comme celles de l'espace qui, bien que distinctes les unes des autres, existent cependant les unes à côté des autres, mais des parties qui se suivent les unes les autres, en sorte que l'une cesse d'exister, lorsque l'autre commence. Le temps est par conséquent l'ensemble ou le nombre des parties du mouvement qui se succèdent ainsi. Toutefois, fait ici observer Suarez, ces parties ne s'appellent pas nombre comme si elles existaient dans le mouvement à la manière de quantités réellement distinctes, mais parce que l'esprit observateur peut les dé-

[1] *Phys.*, lib. IV, c. 13 (al. 15), text. 95, 96.

[2] Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quærat, scio; si quærenti explicare velim, nescio : fidenter tamen dico, scire me, quod si nihil præteriret, non esset præteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus. (*Conf.*, lib. II, c. 14.)

couvrir dans le mouvement, bien que celui-ci soit continu (non interrompu)[1].

De même donc que la ligne géométrique n'est pas composée de points, mais résulte du mouvement continu d'un même point; de même le temps ne consiste pas dans une série d'instants qui se succèdent les uns aux autres, mais il doit être considéré comme un perpétuel écoulement de l'indivisible *maintenant*. Et comme la ligne ne peut se diviser qu'en lignes de plus petite dimension, le temps ne peut se partager qu'en des temps de moindre durée, et non en points, bien que ce soient les points qui marquent la division. Car dans le même instant indivisible, où une partie du mouvement se termine, l'autre commence[2].

Quelque petites que soient ces parties, ce sont toujours des temps divisibles, et comme par aucune division de l'espace nous ne pouvons parvenir au point mathématique, ainsi il nous est impossible de saisir dans le temps qui s'écoule le *présent* proprement dit[3]. Plus l'esprit qui observe a de pénétration, plus loin il pourra poursuivre la division. Or, la plus petite partie que nous sommes capables de saisir, l'instant, constitue l'unité du nombre par lequel se mesure la durée du mouvement. Mais si nous avons reconnu de cette façon la durée d'un mouvement quel-

[1] Illæ partes numerus dicuntur non secundum propriam rationem quantitatis discretæ, sed quatenus in partibus continuis reperiri potest, qui numerus, ut numerus est, non est actu in re, sed potentia tantum : per opus autem animæ quodammodo completur seu numeratur. (*Metaph.*, disp. L, sect. 10.)

[2] Arist., *loc. cit.*, c. 15 (al. 17), text. 106, 107. — Et latius, lib. VI, c. 1.

[3] Si quod intelligitur tempus, quod in nullas jam vel in minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod præsens dicat, quod tamen ita raptim a futuro in præteritum transvolat, ut nulla morula extendatur : nam si extenditur, dividitur in præteritum et futurum : præsens autem nullum habet spatium. (S. Aug., *Conf.*, lib. II, c. 15.)

conque et, par conséquent, d'un certain temps déterminé, cette durée peut servir à mesurer d'autres temps. De là vient la distinction habituelle chez les scolastiques du temps intrinsèque et du temps extrinsèque [1]. Le temps *intrinsèque* ou *interne* est la durée d'un mouvement mesuré par elle-même d'après les parties qu'on peut distinguer en elle; le temps *extrinsèque* ou *externe* est la durée déterminée ou connue de la sorte en tant qu'elle est la mesure d'une autre durée. Le temps interne peut donc être aussi varié que le mouvement, et aussi différent que les choses dont l'être est de quelque manière mobile et passager. Mais il n'y a qu'un seul temps externe. Il dépend sans doute de notre libre arbitre de nous servir de tel ou tel mouvement comme mesure d'autres mouvements; néanmoins par la nature des choses nous devons choisir le mouvement qui est non-seulement tout à fait régulier, mais encore permanent et connu de tous les hommes. Or, tel est le mouvement des corps célestes. Chacune de leurs révolutions complètes doit être regardée comme une partie de leur mouvement continu. En distinguant donc d'après ces révolutions les années et les jours, nous pouvons déterminer la durée de ce même mouvement d'après le nombre des parties qui s'y succèdent, ainsi que toute autre durée d'après une mesure immuable et universellement connue.

Si donc les scolastiques cherchent souvent dans le mouvement continu des corps célestes un temps qui renferme tous les temps, ils ne sont pas en contradiction avec saint Augustin [2]. Car ils distinguent, je le répète, le temps qui est la durée mesurable du mouvement, et le temps qui

[1] Suarez, *loc. cit.*

[2] Audivi a quodam homine docto, quod solis et lunæ ac siderum motus ipsa sunt tempora et anni. Cur enim non potius omnium corporum motus sunt tempora? An vero si cessarent cœli lumina et moveretur rota figuli, non esset tempus? (*Conf.*, lib. II, c. 23.)

est pour nous la mesure unique de la durée de tous les mouvements. Ils trouvent le premier, eux aussi, dans tout ce qui se meut, et ils font remarquer, en outre, que le temps pouvait assurément exister avant que les révolutions des astres eussent commencé [1].

343. Voyons maintenant comment Aristote répond à la question de savoir quelles choses existent dans le temps [2]. Le temps n'est pas le mouvement, mais sa mesure, c'est-à-dire, le nombre des parties qui se succèdent en lui. Être dans le temps, c'est donc être compris dans un tel nombre. Dans le nombre se trouve d'abord ce qui appartient au nombre même, comme l'unité, le nombre pair ou impair; de même on trouve dans le temps le présent, le passé et l'avenir. Mais être dans le nombre, c'est aussi être déterminé ou mesuré d'après le nombre, en d'autres termes, être nombré, et c'est ainsi que les choses sont dans le temps. Par conséquent, un être n'est pas dans le temps, parce qu'il existe pendant le temps, mais parce qu'il trouve de quelque façon sa mesure dans le temps; comme pareillement un être n'est pas dans l'espace, parce qu'il existe en même temps que lui, mais parce qu'il est de quelque manière renfermé dans l'espace. D'où il suit qu'un être présent à tous les temps et à tous les lieux n'est pas pour cela dans le temps ni dans l'espace.

Mais qu'est-ce qui est mesuré dans les choses par le temps? Rien ne peut être mesuré par le temps, à moins qu'il n'ait un *avant* et un *après*, par conséquent des parties

[1] Si motus firmamenti non statim a principio incepit, tunc tempus, quod præcessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cujuscumque primi motus. Accidit enim tempori, quod sit numerus motus firmamenti, in quantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus esset tempus mensurans : quia omnia mensurantur primo sui generis. (S. Thom., *Summ.*, p. 1, q. 66, a. 4.)

[2] *Loc. cit.*, c. 16 (al. 19).

qui ne coexistent pas, mais se succèdent. Or, de cette manière, ce n'est pas l'essence, mais uniquement l'existence des choses qui est divisible. C'est donc par leur *existence* que les choses sont dans le temps et la *durée* de cette existence est la quantité qui se mesure par le temps.

Or, tout ce qui est mesuré par un nombre ou est nombré se trouve contenu dans le nombre et est limité par lui ; car on peut toujours trouver un nombre plus grand que celui d'une chose déterminée. De même tout ce dont la durée a sa mesure dans le temps est circonscrit par le temps ; car on trouve toujours un temps encore plus long que la durée déterminée et mesurée par lui. Il suit de là que ce *qui est toujours* n'est pas *dans le temps*[1], car il ne peut pas y avoir un temps qui mesure et circonscrive une existence perpétuelle. Remarquons toutefois qu'Aristote dit : Une chose qui est toujours n'est pas dans le temps, *en tant qu'elle est toujours*. Il ne se met donc pas en contradiction avec lui-même, quand il regarde le temps comme ce qui mesure le mouvement du ciel, lequel, d'après lui, a toujours existé et existera toujours ; car il ne considère pas ici le temps comme la mesure de toute la durée des mouvements célestes, mais comme la mesure de ses parties d'après laquelle nous distinguons les jours, les mois et les années. De même un être qui existerait toujours, mais qui dans son activité serait sujet aux changements, bien qu'il n'existe pas dans le temps par son être substantiel, serait néanmoins en lui quant à ses phénomènes. La scolastique a-t-elle affirmé cela de tous les êtres périssables, et dans quel sens ? Voilà des questions que nous examinerons plus tard. Poursuivons ici avec Aristote et concluons : Le temps n'est pas le mouvement, mais le nombre contenu dans celui-ci. S'il en est

[1] Ὥστε φανερὸν, ὅτι τὰ ἀεὶ ὄντα, ᾗ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ.

ainsi, on peut mesurer par le temps le repos aussi bien que le mouvement. Les choses existent donc dans le temps par leurs changements, comme par leur état permanent. Toutefois ni le mouvement ni le repos ne sont mesurables comme tels, mais parce qu'on y trouve la quantité et l'étendue. Le repos des choses qui ne sont pas en mouvement, ni ne peuvent être mues, n'a pas de quantité. Ce qui est *immobile* ou *immuable* n'existe donc pas plus dans le temps, que ce qui existe toujours.

Nous voici amenés à la vérité qui dans cette théorie est pour nous la plus importante. De ce qui a été dit Aristote conclut que l'existence dans le temps ne peut convenir qu'aux choses qui naissent et périssent, et en général qui peuvent exister ou ne pas exister. Mais ce qui est nécessairement et par conséquent existe toujours, ce qui est impossible et par conséquent n'existe jamais, ne peut pas être dans le temps, mais pour des raisons opposées : les choses nécessaires n'existent pas dans le temps, parce que leur réalité est au-dessus de tous les temps; les choses impossibles non plus, parce qu'elles ne tombent ni ne peuvent tomber dans aucun temps, ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans le futur, ou, comme s'exprime saint Thomas, parce que le néant des choses impossibles ne peut pas plus avoir sa mesure dans le temps, que l'existence des choses nécessaires.

Nous voyons dans cette théorie un exemple de la méthode que les adversaires mêmes de l'école péripatéticienne exaltent dans le fondateur de cette école. Aristote tire le concept des données fournies par l'expérience, le détermine et l'explique progressivement, non pas seulement pour disposer avec méthode les faits de l'expérience, mais encore pour les ramener à leurs causes dernières et rattacher ainsi le concept aux vérités les plus hautes de la métaphysique. C'est ainsi qu'il nous a amenés dans cette théorie à comprendre les divers rapports des choses avec le

temps par la nature de leur être. Examinons la doctrine des scolastiques sur le même point. Que nos lecteurs jugent ensuite, si les scolastiques se sont contentés de redire les doctrines du Stagyrite ou si, au contraire, ils ne leur ont pas donné un développement qu'Aristote n'aurait guère pu pressentir.

344. Pour une philosophie qui aspire principalement à connaître, autant que possible, l'être incréé par les choses créées, il importait avant tout de déterminer la relation du temps avec l'éternité ; car le temps est la durée des choses créées, l'éternité, la durée de l'être divin. Avec Suarez prenons pour point de départ le concept de la durée [1]. Dans le sens vrai et propre du mot, la durée ne peut être attribuée qu'aux choses actuelles ; par conséquent elle suppose l'existence et en exprime la persévérance, la permanence. La durée est donc à l'existence ce qu'est la conservation à la production. Une chose possède l'existence, parce qu'elle est, non plus seulement (possible) dans ses causes, mais actuelle hors de ces causes ou en elle-même, et elle reçoit cet être actuel par sa production. De même donc que la conservation est une production continuée, de même la durée est une existence continue. Toutefois, on trouve ici une différence très-importante. Ce qui a été produit n'existait pas auparavant; le concept de la production exprime donc l'existence qui commence ainsi que la non-existence qui a précédé ; le concept d'existence au contraire ne renferme que la réalité actuelle d'un être sans déterminer en outre si jamais elle a été non réelle, et par la même raison la durée suppose l'existence, mais non le commencement de celle-ci. Nous pouvons donc appliquer à Dieu, l'être incréé, les concepts de l'existence et de la durée, mais non les concepts de la production ni de la conservation.

[1] *Métaph.*, disp. L, sect. 1.

Pour nous former une notion exacte de la durée de l'être incréé, durée que nous appelons éternité, nous devons chercher à la comprendre par la perfection de son essence. L'être incréé existe par lui-même, et c'est pourquoi il est impossible qu'il commence ni cesse d'exister : sa durée est infinie. L'être qui existe par lui-même ne peut pas non plus être en voie de formation ou d'accroissement ; il doit être achevé, complet en lui-même, et, en conséquence, il exclut non-seulement tout commencement et toute fin, mais encore toute succession. Et il doit avoir ce caractère aussi bien dans sa vie (dans son activité interne) que dans son existence. L'être incréé est non-seulement nécessaire, mais encore immuable. La durée qui lui est propre, c'est une durée qui exclut de ses opérations intrinsèques, comme de son existence, tout commencement et toute fin, tout accroissement et toute diminution, et par conséquent toute succession et toute transition d'un état à l'autre. Donc, comme l'essence de l'être incréé comprend la plénitude de tout être, sa durée, l'éternité, embrasse la plénitude de toute durée [1].

345. Si nous connaissons ainsi l'éternité par la nature de l'être existant par lui-même, nous comprenons pareillement la durée temporaire par la nature des êtres créés. La différence essentielle qui existe entre l'être de Dieu et celui des créatures se retrouve dans leur durée, et plus une

[1] Æternitas essentialiter est duratio talis esse, quod essentialiter includit omnem perfectionem essendi et consequenter omnem actum seu internam operationem talis entis. Et ideo si talis sit duratio, ut definiatur et limitetur ad esse rei, et non extendatur ad alias perfectiones vel operationes rei, aut e converso, si sit duratio operationis et non ipsius esse, aut unius operationis et non alterius, non potest veram rationem æternitatis simpliciter habere. Est enim æternitas duratio ipsius esse per essentiam : unde sicut illud esse est ipsa plenitudo essendi, ita æternitas est (ut ita dicam), ipsa plenitudo durandi : et ideo de ratione illius est, quod sit duratio plena et perfecta totius esse totiusque perfectionis et operationis rei æternæ. (Suarez, *Metaph.*, disp. L, sect. 3.)

créature s'éloigne de la perfection de l'être divin, plus on voit en elle combien la durée temporaire est imparfaite[1]. Au concept du temps ne correspond complétement, ou dans le sens plein du mot, qu'une existence qui est dans un mouvement perpétuel. Cette existence se trouve dans le mouvement proprement dit ou local, et aussi dans toute production, tout accroissement et tout dépérissement graduels, dans beaucoup de phénomènes et d'effets des choses. Mais l'être même des choses est-il quelque chose de mouvant ou d'instable? On le trouve souvent affirmé, dans les écoles modernes, comme chez certains philosophes anciens. Les choses, disent les partisans de ce système, naissent et dépérissent toujours sans jamais parvenir à un être permanent; et c'est par ce caractère qu'ils veulent déterminer la différence de l'être temporel et de l'être éternel, de l'être créé et de l'être incréé. Mais les scolastiques rejettent cette opinion de la manière la plus expresse et la plus énergique[2]. On ne peut même pas soutenir, sans donner un démenti à toute expérience, que tous les accidents des choses soient sujets à un changement continuel, et il y a bien des choses, surtout parmi celles qui ne sont pas animées, qui persévèrent longtemps sans aucun changement appréciable. Or, supposer dans ces choses une transformation continue qui nous resterait cachée, c'est *imaginer* des faits pour rendre vraisemblables de pures hypothèses. Dans les créatures vivantes, on trouve à la vérité un accroissement et un dépérissement continuels ou du moins presque continuels, mais c'est en elles surtout que nous ne pouvons nous expliquer cette unité, aussi incontestable que leur variabilité, si ce n'est par un principe permanent, restant identique sous ces diverses transformations. Car ces changements se produisent *en elles* et par *leur*

[1] S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 10, a. 5.
[2] Suarez, *Metaph.*, disp. L, sect. 7.

propre activité; c'est uniquement par là qu'elles restent les mêmes êtres malgré toutes leurs variations. Il faut donc qu'il y ait en elles un principe de cette activité et un sujet de ces changements; c'est dans ce principe et dans ce sujet que ces créatures ont leur être substantiel qui est, il est vrai, conservé par les effets de leur activité vitale, mais qui ne peut pas consister dans ces effets passagers. Aussi est-il hors de doute que dans les choses périssables mêmes il y a un être permanent. Dès le moment qu'une chose se produit, c'est-à-dire, d'après la théorie des anciens, que la forme (substantielle) est engendrée dans la matière, elle reçoit l'être substantiel qui lui est propre, et cet être reste en elle jusqu'au moment où — par la destruction de la forme — elle cesse d'exister : tous les changements qui se produisent en elle ne peuvent être qu'accidentels.

Certains écrivains catholiques, parmi lesquels se trouve notamment Günther, croient de nos jours devoir accorder à la philosophie d'Hégel que tous les êtres de la nature ne sont que les phénomènes d'une substance unique; mais, pour ne pas être forcés à soutenir les thèses aussi absurdes qu'impies du panthéisme, ils s'efforcent de prouver que l'esprit doit, au contraire, être considéré comme le principe de ses phénomènes, subsistant en lui-même ou comme substance. Ces écrivains eux-mêmes doivent donc reconnaître au moins dans l'esprit un être créé, qui reste identique sous les phénomènes successifs et variés. Si en dehors de Dieu il n'y avait pas un être permanent, il n'y aurait non plus, hors de lui, aucune substance. Dire que tout l'être des choses est flottant et mobile comme le mouvement, c'est accorder que leur être n'est pas un être véritable, proprement dit, mais que, comme le mouvement même, il n'est que la modification ou le phénomène d'un autre être.

346. Comme il y a dans les choses un être mobile et un être permanent, leur durée, qui n'est autre chose que leur existence continue, doit être pareillement de diverse

espèce. Il faudrait, par conséquent, en appelant temporaire toute durée qui n'est pas éternelle, distinguer une double durée temporaire; et sur cette distinction est fondée celle que les scolastiques établissaient entre *tempus* et *ævum*. Le temps, dans le sens strict du mot, était pour eux la durée de l'être changeant (du mouvement). Néanmoins ils ne donnaient pas le nom de *ævum* à tout être permanent de quelque manière que ce fût, mais seulement aux substances impérissables par leur nature. Une substance qui est engendrée d'une autre par les forces de la nature, possède, il est vrai, comme nous venons de le montrer, à partir du moment de son origine, un être permanent, mais un être qui sera détruit d'après les lois de la même nature. Quoique son essence ne consiste pas, comme celle du mouvement, dans le changement même, toutefois cette substance est sujette à varier; c'est pourquoi sa durée est plutôt celle du temps que celle de l'*ævum*[1], bien qu'on puisse aussi la distinguer de l'un et de l'autre comme une espèce particulière[2].

Or, comment se rapporte la durée des êtres impérissables, *ævum*, à la durée de l'être incréé, à l'éternité? En Dieu, répond saint Thomas[3], non-seulement l'être, mais encore l'activité (qui n'en est pas distincte) en tant qu'elle est en lui une chose réelle, sont immuables; dans l'esprit créé, au contraire, l'être invariable est uni à la variation des phénomènes. Par conséquent, encore qu'aucun mouvement n'existe hors de lui, il a du mouvement en lui-même, et, par suite, le principe du temps. En outre, cette mutabilité de la manifestation est fondée sur la nature de l'être; car la transition du repos au mouvement (de la puissance à l'acte) existe dans l'esprit créé, parce que son être a été précédé du non-être, son actualité de la pure possibilité.

[1] S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 10, a. 5.
[2] Suarez, *loc. cit.*, sect. 7.
[3] *Loc. cit.*

La durée répond à l'être : comme Dieu trouve en lui-même le principe de son existence, il est lui-même le principe de sa durée. Voilà pourquoi sa durée est nécessaire comme son être, indépendante de tout ce qui existe ou peut exister hors de lui, exempte de tout changement. La créature, au contraire, ne dure ou ne persévère dans l'existence que par celui qui lui a donné l'être ; et quoique l'esprit soit impérissable par sa nature, en ce sens qu'il ne porte pas en lui, comme les substances engendrées, les germes de la corruption, cependant il ne répugne pas à son essence de ne pas exister ou de cesser d'être, car la puissance de celui qui l'a créé peut aussi l'anéantir. Sa durée n'est donc ni nécessaire, ni indépendante, ni absolument immuable : c'est en cela que consiste la différence essentielle entre l'éternité et la durée de tout être créé. Donc, quand même on pourrait supposer en Dieu une succession de pensées et de volitions sans détruire l'être qui lui est propre, il serait toujours, quant à cet être, seul éternel. D'autre part, encore que dans l'esprit créé il n'y eût pas de phénomènes passagers, la durée de son être ne serait pas éternelle, parce qu'elle ne serait ni nécessaire ni indépendante[1].

347. Voilà pourquoi les scolastiques ne voulaient pas

[1] Si primariam differentiam assignare velimus, in hoc posita est, quod æternitas est duratio per se et ab intrinseco necessaria et à nullo dependens et consequenter omnino immutabilis... Nulla autem alia duratio est ita necessaria aut independens vel immutabilis, quia cum omnis alia duratio ab externâ causâ originem habeat et ab illâ pendeat, saltem per potentiam ejus deficere potest. Hæc ergo est prima et maxime essentialis differentia, quæ formaliter pertinere videtur ad durationem ut sic. Nam cum duratio formaliter dicat permanentiam vel perseverantiam alicujus esse, quoad rationem et modum permanendi in esse, varias formaliter etiam distinguit durationes : at vero perseverare in esse cum absolutâ et intrinsecâ necessitate est nobilissimus modus permanendi in esse plusquam genere diversus ab omni alio. (Suarez, *Metaph.*, disp. L, sect. 3. — Cf. *S. Thom.*, II, lib. dist. II, q. 1, a. 1.)

qu'on fît consister la différence entre la durée créée et la durée incréée uniquement en ce que l'être divin n'a ni commencement ni fin, tandis que tout être créé a un commencement et une fin, ou bien, s'il n'a pas de fin, il a du moins un commencement; car, en supposant même que les corps célestes, comme le pensait Aristote, n'eussent pas commencé et ne dussent pas finir, leur durée serait cependant essentiellement différente de celle que possède Dieu. Le mouvement n'a qu'un être passager; il s'écoule par parties, dont chacune suppose une partie qui précède, et demande une partie qui suit. Pour le mouvement, être complet, c'est ne plus exister, et un mouvement perpétuel serait plutôt un *devenir continu* qu'un *être permanent*; l'éternité proprement dite, au contraire, exige un être complet en lui-même, indivisible, et exclut tout *devenir* présent et passé[1]. De plus, nous ne pouvons pas, il est vrai, mesurer par le temps, selon toute son étendue, un mouvement sans commencement ni fin, parce que ce qui est illimité n'a pas de mesure, et qu'un nombre sans fin est pour nous inconcevable; on trouve néanmoins, même dans le mouvement perpétuel, des parties que nous pouvons mesurer et qui peuvent nous servir pour en mesurer d'autres. Au contraire, dans l'éternité de l'être souverainement parfait et immuable il n'y a point de parties, rien qui soit antérieur ou postérieur[2].

« Mais si le mouvement, objectera-t-on peut-être, est sans commencement et sans fin quant à sa durée, il faudra en dire autant des choses mues. Or, en parlant de ces choses,

[1] Dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit secundum positionem eorum, qui motum ponunt sempiternum; adhuc remanebit differentia inter æternitatem et tempus, ut dicit Boëtius in libro de Consol. (V. pr. IV) ex hoc, quod æternitas est tota simul, quod tempori non convenit; quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motûs. (S. Thom. *Summ.*, p. 1, q. 10, a. 4.)

[2] Cf. S. Thom., *ibid.*

par exemple d'un corps céleste incorruptible, ou bien d'une substance spirituelle qui, comme lui, aurait toujours existé, bien qu'elle soit sortie du néant, on ne peut pas dire, comme on peut l'affirmer du mouvement, qu'elles ne sont complètes que dans leurs parties successives, sans l'être jamais en elles-mêmes. Étant incorruptibles, elles doivent être immuables. » Cela est vrai, répond saint Thomas, quant à leur être substantiel, mais non quant à leur être accidentel ou à leur manifestation. Leur durée, désignée par le mot *ævum*, leur *éviternité*, si on peut l'appeler ainsi, se distinguerait par conséquent de l'éternité en ce que la mutabilité est unie en elles à la permanence de l'être. Les corps célestes sont sujets au changement, au moins par leur mouvement local, et les esprits par leur propre activité, et dès lors on trouve en eux la succession (*prius et posterius*) du temps, bien que ce ne soit pas dans leur substance [1]. Or, Suarez faisait remarquer, dans un passage cité tout à l'heure, que cette succession suppose, même dans leur être substantiel, une diversité de ces créatures de l'être incréé, et que cette diversité doit être plus grande que celle d'après laquelle nous déterminons les genres ou les espèces des choses. L'esprit créé ne peut être sujet au changement par son activité, si ce n'est

[1] Cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit à permanentià essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt a permanentià essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis vel in transmutatione consistit; et hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam vero recedunt minus a permanentià essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit (ut motus) nec est subjectum transmutationis (ut esse corruptibilium), tamen habet transmutationem adjunctam vel in actu vel in potentià; sicut patet in corporibus cœlestibus... et in angelis... et hujusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter tempus et æternitatem. Esse autem quod mensurat æternitas, nec est mutabile nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas autem nec habet prius et posterius neque ea compatitur. (*Ibid.*, a. 5.)

parce que son être substantiel n'est pas nécessaire, mais contingent. Suarez expliquait par cette raison la différence la plus profonde qui existe entre la durée d'un esprit immortel et l'éternité divine. Bien donc qu'un esprit non-seulement fût immortel, mais encore n'eût pas commencé dans le temps, cette durée perpétuelle qu'il possède aurait sa raison d'être, non dans sa nature, mais dans la volonté du créateur, c'est-à-dire, dans une cause extrinsèque. S'il n'a pas été produit dans le temps, il aurait cependant pu commencer dans le temps, et, s'il ne cesse pas effectivement d'exister, il pourrait cependant cesser; il n'existe et ne dure que par la volonté de Dieu, laquelle est indépendante de lui. Au contraire, il répugne à l'essence divine que Dieu ne soit pas existant et qu'il ait un commencement ou une fin.

348. Nous ne voulons pas rechercher si saint Thomas et Suarez n'auraient pas mieux fait de soutenir avec Albert le Grand et d'autres scolastiques, contre Aristote, qu'il répugne à l'essence de la créature de n'avoir pas de commencement dans le temps. Il ne s'agit actuellement pour nous que de savoir quelle notion les scolastiques avaient de la durée temporaire et de la durée éternelle, et c'est pourquoi nous ne devons pas passer sous silence une autre opinion que certains docteurs du moyen âge appuyaient sur les doctrines tout-à-l'heure exposées. Ils disaient que nous trouvons, même dans l'être permanent des créatures, une durée temporaire, bien qu'il ne soit pas sujet aux changements. L'*être* substantiel des créatures, du moins des créatures spirituelles, et en général de toutes celles qui sont incorruptibles, n'est pas, comme le mouvement, successif, résultant de parties qui se succèdent, mais un être terminé et complet en lui-même; toutefois il ne s'ensuit pas que dans leur *durée* il n'y ait aucune succession. N'existant pas par elles-mêmes, elles ne durent pas non plus par leur propre vertu, mais leur persévérance dans l'être, absolument comme leur existence, n'est qu'un effet de la puissance divine. La

conservation est une création continuée, non pas sans doute en ce sens que par elle la créature soit créée de nouveau à tout instant de son existence, toutefois dans ce sens que la créature continue d'exister par cette action divine, bien que, même après sa création, elle n'ait pas en elle-même le principe de sa persévérance. Quoique la créature conservée ne passe pas continuellement du non-être à l'être, on peut trouver dans sa durée une certaine succession, un *devenir*, si l'on veut, qu'on peut comparer au mouvement ; car, malgré l'existence qu'elle a reçue et dans laquelle elle est conservée, elle reste toujours par elle-même *potentielle :* elle peut cesser d'exister. Une créature peut donc, à son origine, recevoir un être (substantiel) complet en lui-même, et le posséder, dans chacun des moments qui suivent, selon sa totalité (*totum simul*); néanmoins elle ne reçoit la *durée* que graduellement, et ne la possède jamais dans sa plénitude. Il faut donc dire de cette durée, comme du mouvement, que, pour elle, ne pas croître c'est cesser. On ne peut pas non plus nier que, sans aucun changement dans l'être, la durée d'une créature puisse être plus ou moins grande. S'il en est ainsi, il faut que la durée ait une quantité ou une extension qui puisse être mesurée par le temps [1].

[1] In ævo est ponere prius et posterius et est ponere aliquam successionem, aliam tamen successionem, quam in tempore. In tempore enim est successio cum variatione et prius et posterius cum inveteratione et renovatione : in ævo vero est prius et posterius, quod dicit durationis extensionem : quod tamen nullam dicit varietatem nec innovationem... In motu et in esse rei mobilis aliqua proprietas habita amittitur vel non habita acquiritur ; sed esse rei æviternæ, quod primo datum est per continuam Dei influentiam continuatur. Nulla enim creatura est omnino actus, neque aliqua ejus virtus ; unde continuo indiget divinâ virtute cooperante. Ideo etsi totum (suum esse) habeat, tamen continuationem (sui) esse non habet totam simul et ideo est ibi successio sine aliquâ innovatione circa esse vel proprietatem absolutam. Tamen ibi est vera continuatio, respectu cujus creatura habet esse quodammodo in potentiâ ac per hoc habet suc-

Il ne faut pas nous étonner qu'on affirme ainsi de la durée des créatures une chose qu'on nie de leur être, savoir qu'elle est successive, sans jamais être complète en elle-même. En Dieu seul la durée est identique à l'existence, comme l'existence se confond avec l'essence; mais dans les créatures la durée est distincte de l'existence, précisément parce que celle-ci ne découle pas de l'essence, comme celle de Dieu. Et de fait, si la durée d'une créature peut être plus ou moins longue, sans qu'il y ait dans son être aucun accroissement ni aucune diminution, ni même aucun autre changement, elle doit être regardée comme une perfection distincte de son être. Il n'est donc pas surprenant qu'on puisse affirmer de la durée des créatures ce qu'on nie de leur être[1].

Aristote termine l'exposé de sa théorie par cette proposition : les choses seules qui peuvent exister et ne pas exister, trouvent une mesure dans le temps, mais l'être nécessaire et immuable est au-dessus du temps. C'était une pensée profonde et riche en conséquences, mais qui avait besoin de développements. Que nos lecteurs jugent à présent si le développement que lui donnèrent les scolastiques justifie les reproches qu'on leur fait; qu'ils jugent, disons-nous, si les scolastiques n'ont fait qu'obscurcir les théories du Stagirite en accumulant des subtilités sophistiques, ou s'ils ne les ont pas véritablement développées; si, en partant de ces doctrines, ils ne sont pas arrivés à des spéculations plus hautes, si enfin ils n'ont pas mis en lumière et exposé avec plus

cessionem. Deus igitur solus, qui est actus purus, est actus infinitus et totum esse et posse sui esse simul habet. (*S. Bonav.*, II. lib. dist. 2, a. 1, q. a.)

[1] Pour ces raisons, certains scolastiques récents (tels que Conimbric, *Phys.*, lib. IV, c. 14, q. 2. Maurus, *Questions phil.*, vol. 2, q. 32) croient pouvoir admettre encore la doctrine de S. Bonaventure que nous venons d'exposer, bien que S. Thomas (lib. II, dist. 2, q. 1, a. 1) et d'autres, notamment Suarez (*Métaph.*, disp. 50, sect. 5), du moins ne l'approuvent pas complétement.

d'ampleur et d'élévation toutes les vérités qui étaient renfermées dans ces mêmes doctrines.

III.

Doctrine de la scolastique sur l'espace.

349. Quand Aristote dit que le lieu n'est pas dans le corps même qui se trouve en lui, mais qu'il est plutôt la limite extrême de ce qui entoure le corps, on pourrait croire qu'il confond avec le lieu ce qu'on appelle *réceptacle*, ou réservoir. Cependant il avait obvié à cette méprise en déclarant que le réceptacle est un lieu mobile, tandis que le lieu est un réceptacle ou réservoir immobile. Le navire est donc, pour les choses qu'il porte, réceptacle, plutôt que lieu, et *vice versâ* ce n'est pas l'eau coulant dans la même direction, mais plutôt le lit du fleuve qui est le lieu du navire. Par conséquent, ce n'est pas toute limite, mais seulement la limite *immobile* de ce qui entoure un corps, qui forme proprement le lieu[1]. — Les lieux se distinguent en propres ou particuliers, et en communs ou universels. Le lieu particulier, propre à une chose, c'est-à-dire celui dans lequel aucune autre chose ne peut exister en même temps, est la limite extrême de ce qui entoure une chose déterminée et la circonscrit immédiatement, tandis que le lieu commun à plusieurs choses entoure et circonscrit celles-ci sans les toucher immédiatement ou par lui-même. Tout ce qui est sur la terre a donc avec celle-ci pour lieu commun l'atmosphère, l'atmosphère elle-même est circonscrite par l'éther, l'éther enfin par le ciel. Le ciel par conséquent, supposé qu'au-dessus de lui il n'y ait plus rien, devrait être regardé comme le

[1] ..... ὥστε τὸ τοῦ περὶ ἔχοντος πέρας ἀκίνητον, πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος. *Phys.*, lib. 4, c. 5 (al. 4).

lieu commun de toutes les choses. Toutefois, comme il le déclare expressément, Aristote entend par ciel, non pas ce corps céleste qui est mu lui-même et imprime le mouvement à tout, mais plutôt sa dernière limite, laquelle, étant elle-même en repos, touche le corps mobile.

Ces notions du lieu furent encore moins goûtées par les philosophes modernes, que celles qu'on avait données sur le temps. On blâmait dans Aristote, dit Günther[1], « qu'il regardait l'espace comme une chose purement extérieure, objective, parce qu'il n'avait pas remarqué que les limites immobiles, qui touchent les choses mobiles, doivent être elles-mêmes dans l'espace, parce qu'elles sont quelque chose de corporel. » Cependant, si Aristote se trompait en regardant l'espace exclusivement comme une chose extrinsèque aux corps, son erreur ne pouvait provenir de ce qu'il ne se serait pas demandé si et comment les limites du ciel existent elles-mêmes dans l'espace. Il revient sur cette question en plus d'un endroit. Pour la résoudre avec plus de netteté, il distingue diverses manières dont les choses peuvent exister dans l'espace, et voici comment il les explique en s'appuyant sur la théorie relative au temps : « Le mouvement du ciel considéré comme *un tout* n'est pas dans le temps. Car, comme ce mouvement n'a ni commencement ni fin, il ne peut être déterminé par aucun nombre ni par aucune mesure. Or, le temps est la mesure du mouvement, parce que c'est le nombre de ses parties. Mais, pour la même raison, le mouvement du ciel, par ses *parties*, existe dans le temps ; la mesure prise de ces parties ou de la révolution des astres constitue même le temps par excellence (κατ'ἐξοχήν). L'univers donc, considéré comme un tout, n'existe nulle part, c'est-à-dire dans aucun lieu ; car, précisément parce qu'il forme l'universalité des choses, rien ne peut exister hors de l'univers, rien ne peut l'en-

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 165.

tourer; mais *selon ses parties*, c'est-à-dire, selon les les choses qu'il embrasse, il existe dans l'espace. Et comme le ciel est le dernier des corps et qu'il entoure tous les autres, il peut bien exister dans l'espace ou dans un lieu d'*après ses parties* qui s'entourent les unes les autres, mais non d'*après sa totalité*. Comme le mouvement du ciel contient tous les temps sans être lui-même dans le temps, ainsi la sphère céleste renferme tous les lieux, sans être elle-même dans un lieu, c'est-à-dire, sans être entourée d'un lieu [1]. »

350. Néanmoins, bien qu'Aristote ait remarqué la difficulté qu'on lui oppose, on peut toutefois ne pas trouver satisfaisante la solution qu'il en a donnée. Voyons si les scolastiques ont été plus heureux dans ces questions et les ont approfondies davantage. La sphère céleste la plus élevée, disent-ils, n'est pas entourée d'autres corps, mais il ne serait pas impossible qu'elle le fût ; par conséquent, si elle n'existe pas réellement dans l'espace ou dans un lieu, il est cependant possible qu'elle y existe. Au contraire, les corps qui en entourent un autre pourraient être enlevés sans que cet autre corps changeât de place ; cesserait-il donc alors d'être dans un lieu et même dans un lieu déterminé, dans le lieu qui lui est propre ? Aristote disait donc avec raison que toute limite d'une chose qui en circonscrit une autre ne suffit pas pour constituer le lieu, mais seulement la limite immobile ; c'est pourquoi il faut entendre par cette limite, non les parties extrêmes du corps qui en entoure d'autres, ou sa superficie qui touche les corps qu'elle circonscrit, puisque ce corps est mobile, mais la distance invariable de certains points fixes [2].

[1] *Loc. cit.*, cap. 6 (al. 5), text. 43-46.

[2] Quæ immobilitas intelligi non potest in unâ eâdemque numero superficie reali : nulla enim est, quæ mobilis non sit. Sed necessario intelligenda est per habitudinem vel immutabilem distantiam ad centrum vel ad polos mundi, quatenus de facto fixi termini sunt et immobiles. (Suarez, *Metaph.*, disp. 51, sect. 2.)

Mais, dit en outre Suarez, bien qu'il y ait réellement de tels points fixes, par exemple, les pôles du monde, cependant ils pourraient être changés ; la puissance divine pourrait anéantir tous les corps, pour n'en laisser subsister qu'un seul ; ce seul corps pourrait être maintenu à la place où il se trouve : dans ces hypothèses ce seul corps existant ne serait-il plus dans son lieu?

Par *lieu*, telle est la réponse, nous entendons quelque chose d'extrinsèque qui entoure le corps, ou du moins la distance des limites, qui le circonscrivent, de certains autres points fixes. Si donc nous nous figurons un corps en dehors duquel il n'y en aurait point d'autres, nous ne pouvons le regarder comme existant dans un lieu que si nous supposons des points fixes dans l'espace vide dont notre imagination se le représente entouré, et que nous déterminions sa position par ses rapports avec ces points. Ce lieu à la vérité ne serait qu'imaginaire; cependant il devrait être réel, si ces points fixes étaient réels. Or, cela suppose dans le corps *une manière d'exister* qui est réelle, quoique limitée. En quoi consiste-t-elle donc? En ce que le corps existe quelque part, et qu'il ne peut pas être en même temps ailleurs. Il possède par conséquent une *présence*, mais une présence *limitée*. L'*être immense* seul n'existe pas quelque part, mais il est partout, non-seulement partout où il y a des êtres existants, mais encore partout où des êtres peuvent exister ; en d'autres termes : *aucun être ne peut exister sans que l'être immense lui soit présent*. Mais tous les êtres finis existent dans l'espace et peuvent avoir un lieu déterminé, parce que, en dehors d'eux, existent ou peuvent exister des choses auxquelles l'être fini *n'est pas* ou du moins pourrait ne pas être *présent*.

351. De ce lieu extrinsèque par lequel une chose est circonscrite ou limitée, les scolastiques distinguaient bien nettement une qualité inhérente aux choses mêmes ou plutôt un mode de leur existence, qui est le fon-

dement des relations locales qu'elles ont avec d'autres choses. Pour les scolastiques, ce fondement des relations locales non-seulement est indépendant du lieu qui entoure les choses, mais encore il doit être supposé avant lui [1]. — Les mêmes docteurs font encore remarquer expressément qu'Aristote n'avait en vue dans sa théorie que le lieu, et non cette qualité intrinsèque des choses. S'ils trouvaient sa théorie défectueuse, c'est aussi parce qué l'espace n'y apparaît que comme une chose extrinsèque. Certes, ce reproche qu'ils adressent à la théorie d'Aristote a un sens tout autre dans leur école que dans celle de Kant. Cette dernière confond ce caractère extrinsèque du lieu avec son *objectivité*, et entend par cette qualité intrinsèque, qu'on reproche à Aristote de n'avoir pas connue, quelque chose de *purement subjectif*. Ce serait la forme de notre faculté sensible de connaître, en vertu de laquelle nous ne pouvons nous représenter les choses extérieures que comme existant les unes à côté des

[1] C'est ce qu'ils appellent le prédicament *ubi*, et Suarez établit sur sa nature les propositions suivantes ·

Dico 1° esse in quolibet corpore proprium quemdam modum intrinsecum ex naturâ rei distinctum à substantiâ, quantitate et aliis accidentibus corporis, à quo modo essendi formaliter habet unumquodque corpus esse præsens localiter alicubi seu ibi, ubi esse dicitur...

Dico 2°. Hic modus præsentiæ non solum non provenit formaliter ab extrinseco corpore vel superficie ambiente (*le lieu d'Aristote*), verum etiam nullo modo ex circumscriptione illius resultat, nec per se illam requirit, quamvis ob naturalem ordinem corporum universi nunquam sit sine illâ, præterquam in ultimâ sphærâ cœlesti.

Dico 3°. *Hic modus præsentiæ, qui intrinsece convenit corpori* alicubi existenti, est formale seu abstractum prædicamenti *ubi*, cujus *subjectum* est *ipsum corpus*, quod tali modo afficitur : concretum autem erit totum compositum ex corpore et tali modo. (*Ibid.*, sect. 1.)

Neque dicetur corpus proprie esse tanquam in loco in illo intrinseco, quem nos declaravimus, quia neque ille modus se habet ut receptaculum locati, quæ habitudo significatur illo verbo *esse in loco*, neque ita afficit subjectum, ut aliqua ratione se habeat ut id, in quo est subjectum, et non potius ut in illo existens. (*Ibid.*, sect. 2.)

autres, c'est-à-dire, comme existant dans l'espace. Chez les scolastiques, au contraire, cette qualité intrinsèque qu'ils opposent à la relation extrinsèque est aussi objective que cette dernière ; c'est une chose réelle dans les êtres, absolument indépendante de notre connaissance, c'est-à-dire un mode de leur existence [1]. Ici encore, ils comparent l'espace avec le temps. Autre chose est le temps *extérieur*, c'est-à-dire la mesure de la durée empruntée au mouvement des corps célestes, autre chose le temps *intrinsèque*, la durée des choses qui est mesurée; car ce temps consiste dans la manière d'être propre à toutes les choses créées, et que, dans le sens le plus large, nous pouvons appeler mouvement ou existence successive. C'est par là que les choses existent dans un temps extrinsèque et que leur durée peut être déterminée d'après ce temps. Pareillement, l'*espace extrinsèque* qui résulte des points fixes de l'univers et par lequel nous déterminons le lieu de chaque chose, d'après la distance de ces points, doit être distingué de ce qu'on pourrait appeler le *ubi intrinsèque* des choses, leur lieu interne. Ce lieu consiste également dans une manière d'exister propre à toutes les choses créées ; c'est cette présence limitée en vertu de laquelle il peut y avoir, en dehors de tout être créé, des choses distinctes auquel cet être ne soit pas présent. Et quoique cette présence des choses soit, par son imperfection ou par ses limites, la raison pour laquelle les choses ont dans l'espace extrinsèque un lieu déterminé qui les circonscrit, elle est cependant indépendante de cet espace. Elle ne cesserait pas d'être réelle, encore qu'il n'y eût point d'espace extrinsèque,

[1] Aliud est quærere, quid sit *locus extrinsecus*, intra quem corpora dicuntur esse, quo dicuntur contineri et ad quem vel a quo dicuntur moveri : aliud est, quærere, quid sit id, quo corpora constituuntur formaliter in loco extrinseco et intra ipsum continentur, quod vocari solet ubicatio vel *locus intrinsecus*. Aristoteles et antiqui magis egerunt de loco extrinseco quam de intrinseco. (Maurus, *Quæst. phil.*, lib. II, q. 26. = Cf. Suarez, *loc. cit.*)

comme les choses ne perdraient point leur durée interne dont l'imperfection fait qu'elles peuvent être mesurées par le temps extrinsèque, lors même qu'il n'y eût, en dehors d'elles, aucun mouvement qui servît à mesurer cette durée.

352. Nous disions que les scolastiques regardent la localité, c'est-à-dire l'étendue dans l'espace, comme une propriété de tout ce qui est créé, et ils rejettent ainsi une autre opinion que l'école de Kant a mise en vogue. Comme, d'après Kant, l'espace est la forme de la perception externe, tandis que le temps est la forme de l'intuition interne, on fut amené à ne rapporter le concept de l'espace qu'à la *nature* (le monde des corps), et le concept du temps qu'aux *esprits*. On s'explique, jusqu'à un certain point, qu'on se soit figuré les choses spirituelles au-dessus de l'espace; mais qu'on n'ait voulu trouver le temps que dans l'esprit et non dans la nature, c'est ce qui suppose, comme le remarque Günther [1], un aveuglement, produit par le formalisme de Kant, qu'on comprend à peine. Aristote et les scolastiques voyaient au contraire principalement dans la nature matérielle ce mode d'existence, cet être mobile et successif qui répond au concept du temps. Les êtres de la nature, en effet, sont sujets au changement dans leur être comme dans leurs phénomènes, tandis que l'esprit passe sans doute par son activité d'un état à un autre, mais par sa substance il n'est dans le temps que parce que son existence, étant conservée par la puissance divine, peut à juste titre être regardée comme successive. De même donc que toutes les choses créées (l'esprit toutefois d'une manière plus excellente que la nature corporelle) existent dans le temps, de même les scolastiques ne doutaient point que toutes les créatures ne fussent, d'une certaine manière, liées à l'espace. De ce que saint Thomas enseignait sur la manière dont l'esprit existe dans l'espace, quelques-uns de ses disciples, il

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 174.

est vrai ont cru devoir conclure qu'on ne peut pas affirmer des substances spirituelles l'existence dans l'espace ou la localité dans le sens propre du mot[1]. Mais Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Scot se prononcent en faveur de l'opinion contraire[2], et Suarez la prouve par ces mêmes doctrines de saint Thomas sur l'existence et l'opération des purs esprits dans l'espace.

Sans doute on ne peut nier, dit-il[3], qu'une substance spirituelle ne puisse être dans une substance corporelle, c'est-à-dire, ne puisse être présente à celle-ci de manière qu'il n'y ait entre elles aucune distance; car autrement l'âme humaine ne pourrait être dans son propre corps, ni Dieu lui-même dans tous les corps. Cette sorte de présence est évidemment une perfection. Or, supposons qu'un esprit créé soit présent, de la manière qui convient à sa nature, à tous les corps qui existent; cet esprit, il faut l'avouer, n'aurait pas, dans le monde corporel actuellement existant, d'espace qui le limite et le circonscrive. Mais serait-il, pour cette raison, au-dessus de tout espace? On ne pourrait l'affirmer que si, en dehors des corps existants, on ne pouvait pas en concevoir d'autres, auxquels il ne serait pas présent, dès qu'ils existeraient. Mais cela est impossible ; car alors la perfection en vertu de laquelle il est présent aux choses existantes hors de son être, serait infinie, illimitée. Or, il est impossible qu'un être créé ait une perfection illimitée, parce qu'un être fini ne peut être sujet d'un attribut infini. Comme Dieu peut reculer toujours davantage les limites de l'univers en créant de nouveaux cieux, sans qu'il puisse toutefois créer jamais un monde sans limites, il peut sans doute communiquer à un esprit cette perfection d'être présent dans un degré de plus en plus

[1] *Capreol.*, in II, dist. II, q. 1. *Cajet. in Summ.*, p. I, q. 52 et 53.
[2] *Halens.*, part. II, q. 32, m. 1. S. *Bonav.*, II, dist. 2, p. 2, a. 4, q. 1. *Scot.*, II, dist. 2, q, 9.
[3] *Metaph.*, disp. LI, sect. 3. Cf., disp. XXX, sect. 7, *de immensitate Dei*.

élevé, mais il ne peut lui donner l'immensité qu'il possède comme être infini. Car cette immensité ne consiste pas en ce que Dieu soit présent dans les espaces vides que notre imagination se figure au-delà du monde réel, mais en ce que hors de lui rien n'existe ni ne peut exister à quoi il ne soit présent. Comme cette propriété ne peut se trouver dans aucun être fini, nous trouvons aussi dans l'esprit créé cette présence limitée, imparfaite, qui, comme nous l'avons vu, est la vraie raison de l'existence d'un être dans l'espace : c'est que hors de lui il y a, ou du moins il peut y avoir, des choses auxquelles il ne soit pas présent. Cela étant, il serait tout à fait arbitraire de supposer que le pur esprit eût été créé de Dieu si parfait que la sphère de son existence et son opération n'eût d'autres limites que celles de l'univers.

353. Or, comme il n'en est pas ainsi, comme, au contraire, les anges eux-mêmes ne peuvent être présents à tous les corps en même temps, il s'ensuit qu'ils peuvent subir des changements dans leur présence, ou être sujets au mouvement local, quelle qu'en soit la nature. Et comme saint Thomas ne nie pas cette vérité, qu'il soutient, au contraire, de la manière la plus expresse[1], on ne peut douter que, s'il n'attribue pas au pur esprit l'existence dans l'espace d'une manière absolue, mais seulement avec des expressions restrictives, ce ne soit uniquement parce qu'elle est d'une nature différente de celle des corps. Tout ce qui est créé existe dans l'espace, parce que rien de créé n'est immense, mais doit toujours avoir une quantité déterminée. Or la quantité du corps est étendue, et voilà pourquoi le corps est dans l'espace d'*après son extension :* tout entier dans tout l'espace qu'il occupe, et en partie dans les diverses parties de son lieu. Mais la quantité d'un esprit n'est pas celle d'une chose étendue, c'est plutôt la quantité d'une force. L'esprit est

[1] *Summa*, p. I, q. 53, a. 1.

donc dans un lieu en tant qu'il peut opérer dans les limites de cette partie de l'espace. De même que dans un corps la limitation à un espace déterminé se connaît, parce qu'il ne peut pas s'étendre au-delà, de même dans un esprit la même limitation résulte de ce qu'il a pour son activité une sphère déterminée, c'est-à-dire, de ce qu'il ne peut influer immédiatement sur rien qui dépasse cette sphère[1]. Lorsque saint Thomas prouve l'existence de l'esprit dans l'espace par la raison que son activité est limitée et qu'il n'embrasse pas, comme Dieu, tout par sa puissance [2], certainement il ne veut pas dire que l'ange soit limité à un espace déterminé uniquement d'après son activité et non d'après sa substance et sa nature; mais, comme il le fait habituellement, il juge du principe par les effets, de l'être par les phénomènes. Ce qui ne peut pas en même temps opérer partout ne peut pas non plus exister en même temps partout.

Du reste, si le corps se mesure par l'espace qu'il occupe, étant tout entier dans tout cet espace et en partie dans chacune de ses parties, l'esprit, dont la quantité n'a pas d'extension, est tout entier dans tout le lieu et tout entier dans chacune de ses parties. Il n'est pas circonscrit, comme le corps, par l'espace qu'il occupe, mais il embrasse par sa puissance toutes les choses corporelles qui sont

[1] Angelo convenit esse in loco; æquivoce tamen dicitur Angelus esse in loco et corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensivæ quantitatis : quæ quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercumque dicitur Angelus esse in loco corporeo. (*Summa,* p. I, q. 52, a. 1.)

[2] Angelus est virtutis et essentiæ finitæ : divina autem virtus et essentia infinita est et universalis causa omnium; et ideo suâ virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique : virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum... unde cum angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur, quod non sit ubique nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. (*Ibid.,* a. 2.)

présentes dans le même lieu[1]. L'espace entier que l'esprit peut atteindre par son activité immédiate, nous n'avons pas besoin de le dire, doit être regardé comme le lieu de cet esprit, quoiqu'on y trouve contenus plusieurs corps séparés par des intervalles et, par conséquent, plusieurs lieux[2].

La scolastique a donc enseigné bien nettement et avec toute l'étendue nécessaire que tout être créé, étant fini, doit avoir nécessairement, quant à sa durée et à sa quantité, ses limites dans le temps et l'espace. Nous verrons la dernière raison métaphysique qu'elle faisait valoir en faveur de cette doctrine, lorsque nous comparerons celle-ci avec les doctrines que professe la philosophie de l'identité. Pour le moment, nous avons à examiner comment nous pouvons défendre les opinions des scolastiques contre l'école critique.

IV.

Théorie de Kant sur le temps et l'espace.

354. Il n'est pas rare d'entendre dire et de lire chez bien des écrivains que, dans toutes les questions philosophiques,

[1] Non oportet dicere, quod Angelus commensuretur loco vel quod habeat situm in continuo ; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensivâ. Similiter etiam non oportet propter hoc quod contineatur a loco : nam substantia incorporea suâ virtute contingens rem corpoream continet ipsam et non continetur ab eâ : anima enim est in corpore, ut continens et non ut contenta, et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum sed ut continens aliquo modo. (*Summa*, a. 1.)

Corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco, Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco, quod non in alio ; Deus autem neque circumscriptive neque definitive, quia est ubique. (*Ibid.*, a. 2.)

[2] Totum illud, cui immediate applicatur virtus Angeli reputatur unus locus, licet non sit continuum. (*Ibid.*, a. 2.)

mais surtout dans la question qui nous occupe ici, Kant s'est élevé au-dessus de tout ce qui a été dit avant lui et qu'il a tracé de nouvelles voies à l'esprit pensant. On devait donc s'attendre à trouver chez Kant un examen sérieux et solide de ce que d'autres philosophes avaient enseigné sur le temps et l'espace, d'autant plus que cette étude se place naturellement au début de la critique de la raison pure et doit servir de base à tout ce qui devra suivre. L'Aristote grec, malgré tout son laconisme, avait procédé ainsi ; mais celui qu'on a appelé l'Aristote allemand a cru pouvoir s'épargner cette peine.

Après avoir dit que, dans la critique de la faculté de connaître, il s'agit de prouver que les formes qui déterminent nos représentations existent dans l'esprit *à priori* comme des représentations pures, il se met immédiatement à démontrer que l'espace et le temps sont de telles représentations, et, comme telles, constituent les *formes pures* de toute *intuition sensible*. Or il croit pouvoir démontrer cette assertion en expliquant les concepts de l'espace et du temps. Voici les explications qu'il donne :

1. « Le concept de l'espace n'est pas un concept empirique déduit de quelque expérience externe. Car, pour que certaines impressions puissent être rapportées à des choses distinctes de moi (c'est-à-dire à des choses existant dans un autre lieu de l'espace que moi-même), et pour que je puisse me les représenter comme existant les unes hors des autres ou à côté des autres, par conséquent non-seulement comme distinctes, mais encore comme existant dans des lieux différents, il faut que j'aie auparavant l'idée de l'espace. En conséquence, l'idée de l'espace ne peut pas être empruntée par l'expérience aux diverses relations qui existent entre les phénomènes extérieurs; cette expérience extérieure elle-même n'est possible que par le moyen de cette idée. »

2. « L'idée de l'espace est une représentation *à priori* que

nous avons nécessairement, car elle est le fondement de toute expérience externe. On ne peut jamais concevoir que l'espace n'existe pas, quoiqu'on puisse très-bien penser qu'aucun objet ne s'y trouve..... »

Ces deux raisons démontrent, selon Kant, que l'idée de l'espace n'est pas une représentation obtenue par l'expérience, mais qu'elle existe dans l'esprit avant toute expérience. Il expose ensuite deux autres raisons pour prouver que la représentation de l'espace n'est pas un concept (représentation universelle), mais une *intuition pure*.

3. « L'espace n'est pas un concept discursif, ou, comme on dit, un concept universel de la relation des choses en général, mais une intuition pure. Car d'abord on ne peut se représenter qu'un espace unique, et, si l'on parle de plusieurs espaces, on n'entend par là que des parties du même espace. En outre, ces parties ne peuvent pas précéder cet espace unique qui comprend tout, comme si elles en étaient les éléments constitutifs, mais nous ne pouvons les concevoir que dans cet espace. Celui-ci est essentiellement un ; ce qui est en lui multiple et varié, même le concept universel des espaces en général, est uniquement fondé sur les restrictions que nous faisons. D'où il suit que nous trouvons au fond de tous les concepts que nous avons de cet espace une intuition *à priori* (qui n'est pas empirique)..... »

4. « L'espace est représenté comme une certaine quantité infinie. Or nous devons voir dans tout concept une représentation qui est renfermée dans une multitude infinie de diverses représentations possibles (comme leur caractère commun) ; mais aucun concept, comme tel, ne peut renfermer une multitude infinie de représentations. Néanmoins, nous concevons ainsi l'espace (car toutes les parties de l'espace infini coexistent). Donc, la représentation primitive que nous avons de l'espace est une intuition *à priori* et non un concept. »

Et c'est précisément par la raison que la représentation

de l'espace ne constitue pas un concept, mais est une pure intuition, que Kant veut expliquer pourquoi nous pouvons déterminer (dans les théorèmes géométriques) synthétiquement, quoique *à priori*, les propriétés de l'espace. Mais une intuition, antérieure à toute connaissance des objets, et d'après laquelle se trouvent déterminés *à priori* les concepts de ces objets, que peut-elle être, si ce n'est la constitution formelle du sujet, en vertu de laquelle celui-ci peut être affecté par les objets et recevoir de ceux-ci une représentation immédiate, c'est-à-dire une intuition? D'où l'on peut conclure « que l'espace n'est point une propriété intrinsèque de certaines choses..... ni une détermination inhérente aux objets, mais qu'il n'est autre chose que la forme dont se revêtent tous les phénomènes des sens externes, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité, laquelle seule nous rend possible l'intuition extérieure..... Or, comme des conditions particulières de la sensibilité nous ne pouvons pas faire les conditions de la possibilité des choses, mais seulement de leurs phénomènes, nous pouvons bien dire que l'espace embrasse toutes les choses qui peuvent nous apparaître extérieurement, mais non qu'il atteigne toutes les choses en elles-mêmes..... Rien de ce qui est perçu dans l'espace n'est une substance, ni l'espace une forme que les choses posséderaient en elles-mêmes. Les objets en eux-mêmes ne nous sont point connus, et ce que nous appelons objets extérieurs ne sont autre chose que de simples représentations de notre sensibilité dont la forme est l'espace. Mais ce à quoi se rapportent en réalité ces représentations, nous ne le connaissons et nous ne pouvons le connaître d'aucune manière. »

355. Kant parle ensuite absolument de la même manière *du temps*.

1. « Le temps n'est pas un concept empirique..... car la coexistence ou la succession ne serait même pas perçue, si nous n'avions pas *à priori* l'idée du temps. »

2. « Le temps est une représentation nécessaire sur laquelle sont fondées toutes les intuitions. Pour les phénomènes en général, on ne peut pas supprimer le temps, bien que le temps puisse exister sans les phénomènes. »

3. « Le temps n'est pas un concept universel, mais une pure forme de l'intuition sensible. Divers temps ne sont que des parties d'un seul et même temps. Or une représentation qui ne peut être obtenue que par un seul objet est une intuition..... »

4. « L'infinité du temps signifie uniquement que toutes les quantités déterminées du temps ne sont possibles que par la limitation d'un temps unique qui en est le fondement. Voilà pourquoi la représentation primitive (*temps*) doit être illimitée. Or, si les parties ne peuvent être déterminées que par des limitations ou restrictions, la représentation tout entière ne peut pas résulter de concepts, mais elle doit avoir pour fondement l'intuition immédiate. »

Ce n'est que parce que la représentation de temps est nécessaire et existe *à priori* qu'on peut établir des axiomes relatifs au temps, tels que : Le temps a des dimensions, et divers temps ne peuvent pas exister ensemble, mais doivent se succéder les uns aux autres. Car au moyen de l'expérience on ne peut obtenir aucune proposition rigoureusement universelle et apodictique. Le concept de changement, et par suite de mouvement (qui est un changement de lieu), n'est possible qu'au moyen de l'idée de temps. Si cette représentation n'était pas une intuition *à priori*, aucun concept ne pourrait nous faire comprendre la possibilité du changement, c'est-à-dire la combinaison de prédicats opposés contradictoirement dans le même objet, telle que l'existence et la non-existence de la même chose dans le même lieu. De là Kant déduit, quant à la nature du temps, les conséquences suivantes :

« Le temps n'est rien de subsistant en soi ou d'inhérent

aux choses comme leur détermination objective ; il n'est rien qui reste, lorsqu'on a fait abstraction de toutes les conditions subjectives de l'intuition que nous avons des choses..., il n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire, de la perception que nous avons de nous-mêmes et de notre état intérieur..... Cependant, puisque toutes nos représentations....., considérées en elles-mêmes ou comme déterminations de notre âme, font partie de notre état intérieur, et que cet état intérieur dépend de la condition formelle des intuitions internes et par conséquent appartient au temps, le temps est une condition *à priori* de tout phénomène en général, la condition immédiate des phénomènes internes et par là même la condition médiate des phénomènes externes. » — « Le temps est donc une condition subjective de l'intuition humaine, mais en lui-même ou hors du sujet il n'est absolument rien..... Nous ne pouvons pas dire : Toutes les choses existent dans le temps ; mais nous pouvons bien dire : Les choses comme phénomènes (objets de l'intuition sensible) sont dans le temps [1]. »

356. Ces extraits suffisent pour nous faire comprendre l'opinion de Kant et les raisons par lesquelles il croit pouvoir la prouver. Bien qu'il n'ait pas cru devoir s'occuper des opinions proposées par d'autres philosophes, notamment des doctrines de l'antiquité, néanmoins, dans les explications et les notes qu'il ajoute, Kant compare sa théorie à deux autres systèmes. Dans l'un et l'autre on affirme que l'espace et le temps ont une réalité absolue. Certains philosophes considèrent l'espace et le temps comme des êtres subsistants, et « ceux-là, » dit Kant, « doivent admettre l'hypothèse absurde de deux êtres éternels, infinis, existant par eux-mêmes avant toute autre réalité, uniquement pour contenir en eux toutes les choses réelles qui

[1] *Critique de la Raison pure*, première partie, § 1-7.

pourraient exister. » Pour d'autres, l'espace et le temps ne sont pas des choses subsistantes en elles-mêmes, mais consistent dans les relations abstraites de l'expérience, que les phénomènes ont les uns avec les autres (comme coexistants ou successifs), et ceux-là doivent rejeter la valeur, ou du moins la certitude apodictique des propositions mathématiques *à priori* appliquées aux choses existantes. Car l'expérience ne donne pas cette certitude, et les concepts *à priori* de l'espace et du temps ne sont, dans cette théorie, autre chose que « des créations de l'imagination ». Cette faculté les produit « en concevant ce qui est universel ou commun dans ces relations abstraites; or ces caractères communs ne peuvent exister réellement sans les restrictions que demande la nature. »

Le premier des systèmes dont parle Kant a été refuté par les scolastiques et même avant eux par Aristote[1]; l'autre système, qui, depuis Leibnitz, fut assez généralement adopté, a besoin, sinon d'être corrigé, du moins d'être exposé avec plus de précision. L'espace, dit Leibnitz, c'est la relation des choses en tant qu'elles coexistent (existent les unes à côté ou en dehors des autres); le temps, leur relation en tant qu'elles se succèdent (existent les unes après les autres). Cependant les scolastiques eux-mêmes[2] avaient déjà objecté à cette définition que les choses possèdent sans doute ces relations lorsqu'elles existent dans l'espace et le temps, mais que ces relations sont plutôt la conséquence de l'existence des choses dans l'espace et le temps et ne constituent pas proprement l'essence même de l'espace ou du temps. Pour que les choses puissent coexister ou se succéder, c'est-à-dire exister l'une à côté de

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. LI, sect. 1. — Arist., *Phys.*, lib. IV, c. 1 et 4 (texte 36 et seqq).

[2] Suarez, *Metaph.*, disp. LII, sect. 1. — Maurus, *Quæst.*, vol. II, q. 27.

l'autre et l'une après l'autre, et, par conséquent, pour qu'elles puissent être éloignées, proches ou présentes, il faut que chacune ait déjà pour elle-même son lieu et sa présence; en d'autres termes, une existence limitée quant à l'espace et au temps. Or, quand nous étudions la nature de l'espace et du temps, il s'agit précisément de savoir quelle est la nature de cette existence limitée qui est le fondement de ces relations. Les scolastiques voyaient dans leur être fini la dernière raison métaphysique, pour laquelle les choses sont locales et temporaires. Car, de même que, comme êtres finis, les créatures ne peuvent avoir qu'un être limité, quoique réel; de même elles ne peuvent avoir qu'une présence limitée et une durée qui s'écoule par parties.

357. Mais la scolastique peut-elle maintenir ces notions de l'espace et du temps, même contre la théorie de Kant? La connaissance que nous avons d'être là où nous sommes, et non aussi là où existent d'autres êtres, présuppose la notion de l'espace et des lieux. « Si nous n'avions pas, disait Kant, la représentation de l'espace, nous ne pourrions pas rapporter à des choses distinctes de nous les impressions que reçoivent nos sens. Cette représentation précède, par conséquent, toute perception sensible. — Nullement, répondons-nous; aucune représentation de l'espace n'est antérieure à la *perception* des sens, et cette représentation de l'espace, dont parle Kant, suit, au contraire, *la réflexion rationnelle;* nous disons : *la réflexion*, car elle n'est pas contenue dans la première connaissance de la raison.

Si par la perception sensible nous connaissions des choses qui existent hors de nous, sachant en même temps qu'elles sont placées hors de nous-mêmes, cette perception serait assurément précédée d'une certaine idée de l'espace. Mais, comme *par les sens* nous ne connaissons pas les choses comme différentes de nous, nous ne les connaissons pas

non plus comme existant hors de nous. Puisque l'esprit humain ne se connaît que par ses phénomènes, il faut qu'il connaisse des choses distinctes avant de se connaître lui-même ; cependant il ne peut connaître ces choses distinctes comme telles, c'est-à-dire comme différentes de lui-même, tant qu'il ne s'est pas connu lui-même. Nous devons conclure de là que la connaissance purement sensible, bien qu'elle ait pour objet des choses distinctes de nous, ne les connaît pas comme telles. Il s'ensuit également que les sens, tout en connaissant des choses qui existent en réalité hors de nous, ne peuvent connaître rien comme existant hors de nous à une distance plus ou moins grande. Par la *raison*, au contraire, nous connaissons ces relations locales, parce que nous avons constaté auparavant par la même faculté que nous existons nous-mêmes dans l'espace. Comme il est certain que l'esprit se connaît lui-même et se distingue de tout ce qui apparaît aux sens, il sait avec la même certitude qu'il est là où il est, par conséquent qu'il est présent à lui-même, mais qu'il n'est pas présent aux choses qu'il connaît par les sens. Et c'est ainsi qu'il connaît les choses distinctes comme étant hors de lui, rapprochées ou éloignées. Comme il admet en lui-même et dans les choses distinctes de lui un être propre et déterminé, il reconnaît, dans ces choses distinctes aussi bien qu'en lui-même, une présence déterminée, mais restreinte et limitée.

358. Kant pourrait-il opposer à ces considérations que la connaissance de notre propre présence, comme de celle des choses distinctes, présuppose la représentation de l'espace, et que celle-ci, n'étant pas contenue dans la perception sensible, ne peut être acquise par cette perception au moyen de l'abstraction ? Nullement, car la connaissance de notre présence propre, et de celle des choses étrangères à nous, ne présuppose point la notion de l'espace ; mais elle est la première connaissance de ce qui se rapporte à l'espace,

c'est-à-dire, la connaissance de la présence limitée. C'est par cette connaissance que nous arrivons ensuite à la conception des relations locales, la proximité, l'éloignement, etc., et ce n'est que par celles-ci que nous pouvons concevoir ce qu'on appelle communément lieu ou espace. — Si donc Kant répète sans cesse qu'on ne peut abstraire de l'intuition sensible ce que celle-ci ne renferme pas, cela ne peut s'expliquer que parce qu'il ne connaît d'autre abstraction que celle de Locke. Si abstraire n'est autre chose que réunir dans une représentation universelle ce que les phénomènes ont de semblable, l'abstraction ne peut pas aller au-delà de ce que contiennent les représentations sensibles; mais, si l'abstraction consiste à détourner la pensée, dans les choses perçues par les sens, de ce qui leur est propre en tant que choses sensibles, et à percevoir ce que la raison seule peut atteindre, nous pouvons par elle, comme le disait saint Thomas[1], nous élever jusqu'à la connaissance de ce qui dépasse les sens. La notion de la *présence*, qui constitue, d'après les scolastiques, le premier élément du concept de l'espace, ne peut pas plus se déduire des perceptions sensibles que celle de l'être, ni s'acquérir par la comparaison de plusieurs représentations sensibles; mais la même méthode par laquelle nous connaissons, au moyen des phénomènes, notre propre existence et celle des choses distinctes, nous rend certains de notre propre présence, ainsi que de celle des choses étrangères. Nous comprenons que, si nous pensons avec nécessité l'existence et la présence d'une chose, c'est uniquement parce que nous en connaissons la réalité. Par conséquent, nous ne pouvons pas expliquer l'origine de ces concepts supérieurs à toutes les choses sensibles en supposant que certaines représentations existent en nous comme des formes vides de notre faculté de connaître; la seule

[1] *De Veritate*, q. 10, a. 6. ad 2.

explication qui soit possible, c'est que nous sommes capables de percevoir, dans les choses, même ce qui reste caché aux sens.

Si nous ne possédions pas cette faculté, aucune science ne serait possible, non pas seulement parce que la science que Kant laisse subsister ne mérite pas ce nom, mais encore parce que cette science elle-même serait absolument inexplicable. En effet, les intuitions pures de l'espace et du temps admises par Kant peuvent-elles être expliquées d'une manière raisonnable?

359. Afin de pouvoir conclure que la représentation de l'espace précède toutes les perceptions sensibles comme la condition de leur possibilité, Kant ne s'est pas contenté de chercher à prouver qu'elle ne peut être abstraite des représentations sensibles; il croyait, en outre, devoir démontrer que cette représentation de l'espace n'est pas un concept universel, mais une intuition pure. Il comprenait qu'il serait absurde de faire dépendre la possibilité d'une représentation sensible d'une représentation intellectuelle, surtout d'une représentation universelle. Or il s'est rendu cette démonstration facile par une confusion de concepts qui ne fait pas honneur à sa sagacité. Nous parlons d'espaces larges et d'espaces étroits, d'espaces éloignés et d'espaces rapprochés; donc nous avons évidemment une représentation universelle de l'espace. En outre, nous parlons de l'espace du monde, et, en supprimant par la pensée les limites de l'univers actuel, nous concevons un espace qui s'étend à l'infini. Si donc il plaît à Kant d'appeler simplement espace cette étendue infinie, il ne lui sera pas difficile, il faut l'avouer, de prouver que le concept de cet espace n'est pas universel. Cependant, de cette preuve ne découle pas ce qu'il en conclut, savoir, que cette représentation de l'espace ne constitue pas, en général, un concept, c'est-à-dire, une représentation intellectuelle ou une représentation de la raison, mais qu'elle est une intuition, c'est-à-dire, une re-

présentation de la sensibilité. Est-il même possible que l'espace ainsi considéré soit représenté par la sensibilité? Kant, il faut le dire, attribue cette représentation, non aux sens externes, mais à l'imagination, à celle qu'il nomme pure, et, comme telle, il la regarde comme une forme vide de la sensibilité. Cependant « l'intuition pure, dit-il, est le fondement de toutes les représentations empiriques de l'espace » ; celles-ci ne sont que « des limitations de cet espace unique, lequel, par cette forme de la sensibilité, est en nous comme une quantité infinie ». Donc, quand bien même rien de réel ne correspondrait, hors de nous, à cette intuition pure, elle doit consister dans l'intuition de cet espace infini, quoique purement imaginaire; car autrement la représentation existerait-elle en nous par ce moyen? Or, comment l'imagination, nous le demandons, peut-elle avoir l'intuition d'une chose dont il ne peut y avoir d'image?

La vérité est que Kant attribue à la sensibilité une représentation à laquelle la raison seule peut s'élever et non sans beaucoup d'efforts, et qu'il fait commencer la connaissance que nous avons de l'espace là où elle s'arrête. De même que les sens ne perçoivent pas d'autre espace que celui qui est circonscrit par les objets perceptibles, de même l'imagination ne peut se représenter aucun espace qui ne soit pas limité de la même manière; et, si elle veut se figurer l'espace du monde plus grand qu'il n'est, elle ne le peut qu'en en reculant indéfiniment les limites, c'est-à-dire, les corps célestes les plus éloignés. La raison peut, en réfléchissant, concevoir les corps comme multipliés à l'infini et comme éloignés les uns des autres par des distances de plus en plus grandes. En procédant ainsi, nous pouvons, il est vrai, acquérir la conception de l'espace dont parlait Kant; mais par là même c'est une conception de la raison et non une intuition de la sensibilité. Nous nous efforçons,

sans doute, de nous représenter par l'imagination ce que pense la raison, et, précisément parce que nous ne pouvons pas y réussir, nous disons que nous ne pouvons pas nous faire une représentation nette ni de l'espace illimité, ni du temps qui ne cesse jamais.

360. Ces considérations suffisent, ce semble, pour apprécier aussi les propositions que Kant établissait sur la nature du temps; puisqu'il n'a pas cherché à démontrer sa théorie du temps, qui ne serait qu'une pure forme du sens interne, par d'autres raisons que celle de l'espace. Nous ne pourrions, dit-il, percevoir aucune existence simultanée ni aucune succession, si nous n'avions pas déjà la représentation du temps. Or, dit-il, la représentation primitive du temps ne peut être un concept universel, mais seulement une intuition pure, parce que tous les temps divers ne sont que des parties d'un même temps; et elle doit consister dans l'intuition d'un temps illimité, parce que toute quantité déterminée du temps n'est possible que par la limitation ou la restriction de ce temps unique.

Qu'opposerons-nous donc à ces raisonnements, sinon que la représentation d'un temps illimité ne peut pas plus être une représentation de la sensibilité, fût-elle pure, que celle de l'espace illimité? Sans doute, elle est un concept, non universel, quoique intellectuel, non une représentation sensible, mais une pensée à laquelle la raison seule peut s'élever au moyen de la réflexion. Toutefois la raison ne se forme pas la représentation de temps déterminés, c'est-à-dire, de temps plus ou moins longs, plus ou moins éloignés ou rapprochés, en donnant des limites au temps infini et en concevant ainsi les divers temps comme des parties d'un temps illimité; au contraire, elle ne parvient à concevoir le temps perpétuel qu'en supprimant les limites du temps déterminé dont nous avons l'expérience. La

représentation du temps illimité n'est donc point la première.

Les diverses représentations du temps, dont nous avons fait mention, ont à la vérité pour fondement une seule représentation, celle du *temps en soi;* toutefois celle-ci ne consiste pas dans la représentation du *temps illimité*, mais dans celle du *temps indéterminé :* c'est le concept de temps. Cette représentation ne peut donc pas être primitive dans le sens de Kant, c'est-à-dire, elle ne peut pas être le fondement de la perception de toute coexistence et de toute succession; car ce serait faire d'une connaissance intellectuelle la condition et la forme de l'intuition sensible. Comment donc se rapporte le concept du temps à l'intuition sensible des choses successives? La réponse à cette question nous amène à parler du vice capital dont se trouve entachée la théorie de Kant. Pour réfuter l'empirisme, Kant n'aurait pas dû dire : L'existence simultanée et la succession ne pourraient être perçues si nous n'avions pas *à priori* la représentation du temps. Il aurait dû plutôt raisonner ainsi : Jamais nous ne pourrions arriver à la représentation du temps, si nous ne savions des choses rien que cette coexistence ou cette succession dont les sens ont la perception ; mais il faut pour cela que nous connaissions la durée des choses comme un mode de leur existence. Or, c'est précisément parce que la raison n'obtient les concepts qu'en percevant, à travers les phénomènes qui tombent sous le sens, l'être des choses, que nous pouvons être certains de la réalité actuelle de l'objet et, par conséquent, de la vérité objective du concept.

361. De divers côtés, on avait objecté à Kant que la réalité de certains changements se trouve constatée avec certitude au moins par la succession de nos propres représentations ; or le changement n'est possible que dans le temps; il faut donc que le temps lui-même soit réel. Et Kant répliquait : « Le temps est assurément quelque

chose de réel : c'est la forme actuelle de l'intuition interne ; nous avons réellement la représentation du temps et des déterminations que notre existence trouve en lui. Il est actuel, mais sans être objet ; il n'est que la manière (subjective) dont nous nous représentons les choses. Si nous pouvions nous percevoir nous-mêmes sans cette condition de la sensibilité, les mêmes déterminations qu'actuellement nous concevons comme des changements nous donneraient une connaissance dans laquelle on ne trouverait point la représentation du temps, ni, par conséquent, des changements. » Et sa pensée se montre encore plus clairement dans les paroles qu'il ajoute : « Je puis dire, à la vérité, que mes représentations se succèdent, mais cela veut dire seulement que nous avons conscience d'elles comme si elles existaient dans une succession de temps, c'est-à-dire, d'après la forme du sens interne[1]. »

Si effectivement nous savions seulement que les représentations se succèdent en nous, et si nous connaissions cette succession uniquement telle que la connaît le *sens* interne, nous ne pourrions pas démontrer, par la conscience, la réalité actuelle du temps ; mais alors nous ne pourrions pas même avoir la représentation du temps. Le sens perçoit, il est vrai, des sensations et des représentations qui se succèdent, mais certainement il ne sait pas qu'elles se succèdent. Car, pour connaître cela, nous devons comprendre que l'une de ces sensations naît après que l'autre a cessé d'exister. Or la connaissance de cette cessation, aussi bien que celle de cette production, présuppose la connaissance du présent comme tel ; car ce n'est que par sa relation avec le présent qu'une chose peut être passée ou future. Comme la représentation du temps, ainsi que saint Augustin le faisait observer avec beaucoup de justesse, renferme nécessairement le passé et le futur, elle

[1] *Critik der reinen Vernunft, loc. cit.*, § 7.

ne peut se former en nous que si nous rapportons les unes aux autres les représentations de ce qui est présent, passé ou futur. Or, certainement, c'est l'affaire non du sens interne, mais de la raison. Donc, si nous disions plus haut que la représentation du temps illimité n'est pas sensible, nous soutenons maintenant qu'aucune perception du temps n'est possible par la sensibilité. Ici comme partout, la sensibilité fournit sans doute un objet, — ce qui se succède; — mais, si dans cet objet nous ne connaissions que ce que les sens perçoivent, ou les phénomènes, nous n'arriverions jamais à avoir même la pensée du temps. Comment donc la raison obtient-elle ce concept? Nous savons, non-seulement que certaines impressions ou certains états naissent et cessent en nous, mais encore que nous persévérons dans l'être pendant que ces états se forment en nous et disparaissent. Or c'est ce dont nous ne pourrions pas avoir conscience, si nous ne reconnaissions pas en nous, en dehors de ces impressions et de ces états, quelque chose que nous en distinguons comme étant notre propre être, nous-mêmes. Pour regarder un état comme passé, nous devons savoir que nous, qui existons actuellement, nous étions déjà lorsque existait l'état qui maintenant n'est plus; et, pour reconnaître un état comme futur, il nous faut savoir que nous existons déjà, tandis que cet état n'existe pas encore ou commence seulement à exister. De même donc qu'à la perception d'états transitoires nous n'acquérons l'idée de changement qu'en nous distinguant, comme un sujet qui est transformé, de ces divers états; de même, à la vue des divers états qui se succèdent, nous n'arrivons à concevoir le temps que si, en dehors de ce qui naît et disparaît, nous concevons une certaine permanence ou une durée.

Nous savons donc que nous, qui existons actuellement, nous existions déjà, lorsque l'état qui n'est plus commença et disparut, et que nous ne pouvons concevoir en nous un état comme futur sans penser que nous, qui sommes main-

tenant, nous existerons encore lorsque l'état qui ne fait que commencer sera devenu réel en nous. Nous avons pareillement conscience que nous avons été et, par conséquent, dans ce sens, que nous ne sommes plus ce que nous étions au moment où cet état passé naissait en nous, et que nous ne sommes pas encore ce que nous serons, quand un état futur existera. Si nous ne connaissons la succession des états qui se trouvent en nous comme telle que par la conscience de notre propre durée, nous savons, toutefois, par le témoignage de la même conscience, que notre durée elle-même est imparfaite et limitée. Sans doute, notre personne est une et indivisible; mais telle n'est pas notre existence, si nous en considérons la durée. Nous pouvons distinguer en nous-mêmes, outre l'être actuel, l'être qui a été et l'être qui sera; et l'être présent ne correspond qu'à un instant qui déjà n'est plus, lorsque notre pensée veut le saisir. Il y a donc dans notre durée une succession, un continuel écoulement de notre être, et, par là même, le passé, le présent et le futur; et c'est ainsi que nous nous trouvons nous-mêmes dans le temps. De même que nous nous regardons comme des êtres qui existent dans l'espace, parce que nous admettons en nous, outre l'être, la présence, mais une présence limitée; de même, nous nous connaissons comme êtres temporaires, parce que, outre l'être, nous trouvons en nous la durée, mais pareillement une durée imparfaite.

362. Toutefois Kant ne nie-t-il pas précisément qu'en dehors des phénomènes nous puissions connaître quelque chose des objets, et que, par conséquent, il nous soit possible de rien affirmer, soit sur nous-mêmes, soit sur l'être des choses distinctes? A la vérité le *moi* dans lequel nous devrions nous percevoir nous-mêmes est une représentation nécessaire, mais en elle-même absolument vide de réalité. Ce mot n'exprime autre chose que le sujet *transcendant* de nos pensées, mais ce sujet est et reste in-

connu (= X) ; et ce n'est que trompés par des paralogismes que nous croyons connaître sa nature[1]. En outre, la représentation de la substance, comme d'une chose permanente dans laquelle se passent les changements, est, d'après Kant, un pur concept de l'entendement, c'est-à-dire un concept que nous formons nécessairement pour pouvoir penser la succession des phénomènes que perçoivent nos sens, mais qui ne trouve point d'application au-delà de l'expérience ou dans les choses mêmes. Nous ne pouvons savoir d'aucune manière si la succession des phénomènes (accidents) qui se trouve dans les choses, lorsque nous les percevons par les sens, existe aussi dans les choses considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire, indépendamment de la perception qu'en ont nos sens. De même, nous ne pouvons pas savoir si dans les choses se trouve une réalité permanente (substance), ni, par conséquent, s'il y a une différence entre la substance et les accidents. Cette permanence, que suppose le concept de la substance (de même que le temps), n'est autre chose qu'une manière de nous représenter l'existence des choses dans leur manifestation [2].

On comprend donc combien il est important, dans cette controverse avec le criticisme, d'établir la substantialité de nous-mêmes et des choses ; et c'est ce qui jette aussi de vives clartés sur les vrais rapports de la philosophie de Kant avec celle des scolastiques. Kant comprit et prouva que les concepts et toutes les pensées qui en dérivent ne peuvent pas provenir des représentations sensibles de la manière dont on a voulu expliquer leur origine depuis Locke ; mais c'est ce qui montrait avec évidence qu'il doit y avoir en nous une connaissance supérieure à la connaissance sensible. Pour expliquer ce fait, Kant imaginait ces formes de la faculté de connaître, lesquelles, d'après lui, sont des in—

[1] *Critique de la Raison pure. Doctrine élémentaire.* II part., II sect., 2 liv. I chap. *des Paralogismes de la Raison pure.*

[2] *Ibid.*, I, sect., II liv., chap. II, § 3.

tuitions et des concepts purs. Et comme, dans cette hypothèse, toute la nature de nos pensées devait dépendre des formes inhérentes à notre intelligence, il concluait que toute représentation et toute pensée qui se rapporteraient aux choses telles qu'elles sont en nous-mêmes, et non telles qu'elles sont dans nos perceptions, sont dépourvues de toute valeur. — Qu'enseignait, au contraire, la scolastique ? Depuis longtemps elle avait compris, et elle enseignait de la manière la plus nette, que nos connaissances intellectuelles ont un objet placé bien au-dessus de tout ce que perçoit la sensibilité, et que, par conséquent, elles ne peuvent point naître d'un simple travail sur les représentations sensibles. Elle expliquait ce fait en disant qu'il y a en nous un principe de connaissance supérieur à la sensibilité, et dont la propriété consiste à découvrir, dans ce qui est perçu par les sens, ce qui est au-dessus de l'expérience sensible et à connaître ainsi par les phénomènes les *noumènes*, par les apparences l'être, c'est-à-dire les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes.

363. Or toutes ces considérations, que nous avons empruntées à la philosophie scolastique, suffisent-elles pour démontrer, contre Kant, que nos pensées sont réellement fondées sur un pareil principe? Nous le croyons. Car nous avons vu, d'une part, que la scolastique avait parfaitement raison d'attribuer à la pensée pure un objet réel et, par conséquent, la vérité objective, tandis que les intuitions et les concepts purs de Kant, c'est-à-dire, les formes vides de l'intelligence, sont absolument inconcevables et impossibles. Si donc l'activité de la faculté de connaître ne reçoit pas sa détermination de ces formes *à priori*, elle doit la recevoir de l'objet, comme l'enseignait la scolastique, ou bien il faudra admettre que les idées sont engendrées en nous par l'influence d'un être supérieur. Dans cette hypothèse des platoniciens, la certitude et la vérité de nos connaissances ne sont pas révoquées en doute; toute-

fois, de quelque manière qu'on l'explique, cette hypothèse conduit, en dernière analyse, à conclure que ce n'est pas nous qui pensons, mais que c'est Dieu qui pense en nous. D'autre part, nous avons déjà fait observer que la théorie de Kant est complétement inexplicable si on ne l'interprète dans le sens du panthéisme (n. 339). Si donc, pour éviter cette erreur grossière, on persiste à dire que l'activité de la pensée nous appartient véritablement, il faut admettre avec les scolastiques que cette activité reçoit sa détermination, non de nous-mêmes (de formes inhérentes à notre faculté), mais des objets. Qu'est-ce à dire? Le voici: Si l'activité de l'intelligence, dirigée sur un objet perçu par les sens, le perçoit comme un être, une substance, un principe de vie, etc., et pense de lui ce qui n'est pas contenu dans la représentation sensible, cela s'explique par la raison que l'objet sensible est réellement tel que l'intelligence le conçoit, et que celle-ci possède la faculté de percevoir dans les choses ce que les sens ne peuvent atteindre. Donc le fait même de notre pensée, en tant qu'elle est une connaissance supersensible, s'explique seulement dans l'hypothèse que les choses actuellement existantes correspondent à nos pensées.

364. Cependant la raison peut aussi s'assurer de la vérité de ses pensées en examinant leur nature. Pourquoi obtient-elle la certitude de la valeur et de la vérité de ses pensées ou réflexions abstraites? Parce qu'elle peut les ramener à des principes qu'elle est déterminée à tenir pour vrais, non par un instinct aveugle, mais par la perception intime ou l'évidence de leur vérité et de leur absolue nécessité. Par cette perception intime, elle comprend avec évidence qu'elle est une faculté intellectuelle dont la nature est de connaître le vrai. Or la connaissance même des réalités actuelles a un commencement ou un point de départ qui est certain immédiatement, c'est-à-dire par lui-même. L'esprit connaît, non-seulement ce qu'il souffre ou opère, mais

encore, au moyen de ces phénomènes, sa nature et son être, parce qu'il est présent en eux comme le principe actif ou passif. Celui qui pense, avait dit saint Thomas longtemps avant Descartes, ne peut pas douter de son existence, parce que sa pensée elle-même lui fait connaître avec évidence qu'il existe. Si donc l'esprit humain, en scrutant la nature de sa pensée pure ou abstraite, découvre en lui-même la faculté de connaître la vérité idéale avec sa nécessité et son immutabilité, il constate pareillement que, par la conscience qu'il a de lui-même, il est un principe qui peut percevoir, au moyen de sa manifestation réelle, la réalité de son existence, ou par les phénomènes le *noumène*.

En quoi donc Kant aurait-il infirmé cette doctrine de l'antiquité? Si l'on a cru, dit-il, pouvoir affirmer certaines propositions sur la nature de notre être intelligent, savoir qu'il est subsistant en lui-même, simple et incorporel, cela vient de ce qu'on regarde la représentation du moi comme l'intuition d'un objet, tandis qu'elle est absolument vide de réalité objective et qu'elle n'est pas même concept, mais la simple conscience ou le sens intime qui accompagne tous les concepts. C'est sur cette assertion que se trouve fondée une partie très-considérable et très-importante de la critique de Kant. Or il est évident que Kant y perd de vue une vérité que les scolastiques ne manquaient pas de faire ressortir. Sans doute nous n'avons pas du *moi* une intuition proprement dite, car, en général, nous ne percevons jamais que les phénomènes et non l'essence. Mais est-il vrai pour cela pareillement que la conscience de notre pensée, comme de toute autre activité, ne soit autre chose qu'une représentation du moi? Nous devons ici opposer à Kant ce que nous répondions à Hermes. Nous avons la conscience, non-seulement que des pensées existent en nous et que ces pensées naissent et disparaissent dans notre âme, mais encore que c'est nous qui les produisons au gré de notre volonté. Par conséquent, dans

la conscience que j'ai de ma pensée, se trouve renfermé, non-seulement le sujet (transcendant), mais encore le principe (réel) de la pensée. En disant donc que par notre pensée nous connaissons notre être, on veut dire, avant tout, que nous connaissons en nous-mêmes, non-seulement l'activité intellectuelle elle-même, mais encore la cause efficiente de cette activité. Mais, lorsque nous avons trouvé cette cause et qu'ainsi nous sommes sortis de la sphère des phénomènes perçus par les sens pour pénétrer jusqu'à l'être dont nous avons une connaissance réelle, bien qu'elle ne soit pas intuitive, nous pouvons ensuite obtenir des éclaircissements plus intimes sur la nature et les propriétés du principe actif.

A la vérité, de ce que nous percevons, soit en nous-mêmes, soit en d'autres êtres, nous ne pouvons déduire la nature et les propriétés d'une chose qu'à la condition d'être certains auparavant que les phénomènes perçus répondent aux représentations que nous en formons. Or nous ne pourrions avoir cette certitude, si nous pouvions douter que l'espace et le temps soient des réalités objectives et actuelles et non de pures formes de notre faculté de connaître. Cependant, comme par notre vie et par nos opérations nous connaissons avec certitude notre être, nous connaissons pareillement notre présence et notre durée, mais l'une et l'autre comme limitées. Voilà le fondement des représentations que nous avons de l'espace et du temps. Si donc Kant, dans sa critique, ne peut faire un pas sans supposer toujours que l'espace et le temps ne sont que des formes de la sensibilité; la doctrine, qui enseigne que l'espace et le temps sont plutôt des propriétés appartenant aux choses mêmes, ouvre la voie à des spéculations philosophiques qui ne se contentent pas de subordonner les unes aux autres les perceptions sensibles, mais découvrent dans les choses l'être caché aux sens. Car les raisons qui prouvent la réalité de l'espace et du temps font voir sans difficultés que les

autres concepts, et en particulier ceux de substance, d'accidents, de changement et de permanence, répondent à des propriétés ou à des états des choses. Et alors on pourrait bien aussi réussir à démontrer par la même méthode qu'un principe possédant une faculté intellectuelle et se connaissant lui-même ne peut être matériel. Or Kant convient lui-même « qu'on mettrait fin à toute sa critique, et qu'on exigerait avec raison de s'en tenir aux doctrines anciennes, si l'on pouvait démontrer *à priori* que tous les êtres pensants sont des substances simples en elles-mêmes [1] ». Nous nous sommes attachés à faire ressortir cette vérité, parce que la scolastique s'est également beaucoup occupée de cette démonstration qui était, à ses yeux, de la plus grande importance. Voilà pourquoi, dans les précédentes études (n. 27, 76), nous avons exposé succinctement les pensées des scolastiques sur ce sujet, et dans une autre dissertation nous les développerons plus amplement. C'est donc une vérité démontrée que l'ancienne école enseignait, sinon toutes, du moins les principales considérations nécessaires pour réfuter le criticisme.

365. Ne terminons pas cette dissertation sans demander encore comment il a pu se faire que Kant n'ait pas compris l'insuffisance et la fausseté complète de sa théorie sur l'espace et le temps. Ses disciples prétendent qu'Aristote n'avait pas connu la vraie nature de l'espace et du temps, parce qu'il concevait l'un et l'autre d'une manière trop extérieure, et, comme nous l'avons vu, les scolastiques regardaient pour cette raison sa théorie, sinon comme fausse, du moins comme incomplète. Aristote, disaient-ils, n'a guère considéré que l'espace et le temps extérieurs, recherchant presque exclusivement ce qu'est le lieu dans

[1] *Critique de la Raison pure,* dans le chapitre cité : *des Paralogismes de la Raison pure.*

lequel les choses existent et ce qu'est le temps par lequel est déterminée leur durée; et il n'a pas suffisamment recherché par quoi les choses sont dans l'espace et dans le temps, ou, en d'autres termes, quelle est la propriété qui rend les choses locales et temporaires. Mais de quelle manière Kant fut-il amené à ne voir dans les représentations de l'espace et du temps que des formes de la sensibilité? C'est que par l'espace, dont la représentation est le fondement de toutes nos idées des relations et des quantités locales, il entendait l'espace illimité du monde, et par le temps, que nous concevons dans tous les temps déterminés, une durée qui ne finit jamais. Il ne comprenait pas que cette idée d'un espace illimité et d'un temps interminable présuppose, comme toutes les autres représentations relatives à l'espace et au temps, des concepts par lesqules nous concevons, en nous-mêmes d'abord, et ensuite dans les choses distinctes, certaines manières d'être ou propriétés inhérentes à nous-mêmes et à ces choses. Kant fut donc entraîné dans le subjectivisme qui caractérise son système, parce qu'il rapportait les premières idées de l'espace et du temps à quelque chose d'extérieur, ne comprenant pas que nous devons nous concevoir nous-mêmes comme des êtres qui existent dans le temps et l'espace avant de concevoir un espace et un temps hors de nous.

366. Mais c'est aussi sans fondement qu'on reproche à la scolastique de n'avoir pas pris en considération, dans nos conceptions de l'espace et du temps, l'élément subjectif, c'est-à-dire ce que l'esprit ajoute à la matière qui lui a été fournie. En réfutant l'erreur réprouvée aussi par Kant, d'après laquelle l'espace considéré en lui-même est un être réel, ils se demandent si l'espace n'est qu'un produit de l'imagination ou ce qu'on appelle un être de raison. A cette question, ils répondent négativement. Si nous considérons l'espace comme distinct des choses qui existent

en lui, il n'est assurément rien de réel; néanmoins il n'est pas une chose fictive, purement conçue, qui n'aurait sa raison d'être que dans nos représentations. C'est plutôt une de ces représentations dont l'objet, il est vrai, n'existe ni ne peut exister tel ne que nous le pensons, mais qui toutefois ont leur fondement dans les choses qui existent ou peuvent exister, de sorte que la raison les forme nécessairement d'après ce que nous connaissons des choses. Lorsque nous supposons par la pensée que les choses n'existent plus, l'idée de l'espace nous reste, parce que nous avons connu dans les choses la propriété qui les rend locales; et nous concevons cet espace comme illimité, parce que nous comprenons que les choses qui le forment peuvent être indéfiniment augmentées ou agrandies[1].

Ils s'expriment avec encore plus de netteté dans le même sens, toutes les fois qu'ils parlent du temps. Ce par quoi les choses sont dans le temps, leur être mobile et leur durée, sont en elles quelque chose de réel; mais le temps, d'après lequel nous déterminons cette durée et dans lequel nous concevons les choses qui durent, n'existe que dans notre esprit; toutefois il n'y existe pas comme une chose qui serait uniquement fondée sur nos pensées, sans avoir son fondement dans les choses mêmes. Nous ne pou-

[1] Quatenus hoc spatium apprehenditur per modum entis positivi distincti a corporibus, mihi videtur ens rationis, non tamen gratis fictum operâ intellectus sicut entia impossibilia, sed sumpto fundamento ex ipsis corporibus, quatenus sua extensione apta sunt constituere spatia realia, non solum quæ nunc sunt, sed in infinitum extra cœlum; prout supra etiam in dist. xxxi, dictum est, tractando de Dei immensitate. Ubi etiam annotavimus, cum corpus dicitur esse in spatio imaginario, illud *esse in* sumendum esse intransitive, quia non significat esse in alio, sed esse ibi, ubi secluso corpore nos concipimus spatium vacuum et ideo hoc *esse ibi* revera est modus realis corporis, etiam ipsum spatium ut vacuum vel imaginarium nihil sit. (Suarez, *Metaph.*, disp. LI, sect. 1. Cf. Toletus, *Phys.*, lib IV, q. 3. Fonseca, *Metaph.*, lib. V, c. 5, q. 1, s. 1.)

vons déterminer la durée du mouvement ou de l'existence des choses qu'en distinguant en elle des parties successives déterminées ; or, quoique cette durée ne se trouve pas composée de parties distinctes, elle peut, comme toute quantité continue, être divisée ainsi par l'esprit qui pense ; et c'est par là seulement que nous obtenons le temps comme mesure de la durée [1]. — Mais que nous concevions le temps et que nous le concevions comme interminable, encore que les choses ne fussent point réelles, c'est ce qui s'explique par la raison que nous connaissons déjà, s'il est permis de s'exprimer ainsi, la *temporanéité* des choses, c'est-à-dire, ce caractère en vertu duquel leur durée ne peut être que successive, mais peut, comme telle, être continuée sans cesse. De même que l'universel, bien qu'il n'existe pas comme tel dans les choses, mais uniquement dans l'esprit pensant, est néanmoins considéré, à juste titre, comme objectif, parce que ce que nous pensons comme universel peut exister en beaucoup de choses ; de même les concepts de l'espace et du temps ont leur vérité objective, car la présence et la durée des choses peuvent être indéfiniment augmentées, précisément parce qu'elles sont limitées [2].

367. L'école de Kant, en faisant consister l'espace et le temps dans de simples phénomènes de l'âme qui con-

[1] Motum non habere rationem temporis et mensuræ, nisi quatenus in eo numerantur partes prioris et posterioris in successione et duratione constat. Istæ enim partes numerus dicuntur, non secundum propriam rationem quantitatis discretæ, sed quatenus in partibus continui inveniri potest, qui numerus ut numerus non est actu in re, sed potentia tantum : per opus autem animæ quodammodo completur seu numeratur... Nam per eam numerationem et quasi divisionem mentis redigitur (tempus) ad indefinitam qualitatem, per quam possit mensuræ rationem exercere. Et hoc est, quod expressius docuit philosophus (*Phys.*, lib. IV, cap. 14 et S. August., *De Confess.*, lib. II, c. 28), estque communis sententia. (Suarez, *Metaph.*, disp. L, sect. 10. Cf. S. *Thom.*, *opusc.* 44. *De tempore*, cap. I.)

[2] Cf. S. *Thomas*, *in lib.* I, dist. XIX, q. 5, a. 1.

naît, se trouve complétement engagée dans les erreurs du *nominalisme;* et c'est une chose digne de remarque que certaines opinions qui, du temps même de la scolastique, tendaient à ruiner l'objectivité de l'espace et du temps, étaient défendues principalement par les nominalistes. Ceux-ci soutenaient que ce qui rend les choses temporaires et locales n'est rien de positif, rien de distinct de l'être des choses, mais n'est conçu comme tel que par l'esprit pensant[1]. — Pareillement, on ne peut se dissimuler que la philosophie de l'identité, dans cette question, comme dans toutes les autres, n'ait suivi la direction de ce réalisme exagéré qu'autrefois on appelait formalisme. — Il s'agissait de s'expliquer, par l'idée et l'essence de l'espace et du temps, les relations locales et temporaires que nous trouvons en nous-mêmes et dans les choses qui nous entourent. Tandis que Kant ne regardait cette explication comme possible qu'en admettant des intuitions pures qui seraient des formes du sujet connaissant, la philosophie de l'identité prétendait, au contraire, que le temps pur et l'espace pur n'étaient rien que les diverses manières dont l'absolu se manifeste et se développe. Comme, d'après Spinoza, le monde des corps et le monde des esprits s'expliquent seulement par l'hypothèse d'une substance primitive unique, dont les deux attributs essentiels sont l'étendue et la pensée, ainsi le panthéisme moderne veut expliquer la coexistence et la succession des choses en supposant que la vie divine ne puisse s'extériorer ni se révéler que dans ces formes. — Kant n'aurait pas été conduit à la fausse théorie qu'il inventa, si, dès le principe, il n'avait pas mal défini les concepts de l'espace et du temps. Au lieu de chercher d'abord à savoir ce qu'on entend par l'existence des choses dans l'espace et dans le temps, et de découvrir par là seulement ce que le temps et l'espace sont

[1] Maurus, *Quæst.*, vol. II, q. 27. q. 32.

en eux-mêmes, il suppose, au contraire, dès le principe que ces mots désignent, l'un le temps interminable dans lequel tout se passe, et l'autre l'espace illimité dans lequel toutes choses existent. Pareillement, dans le système de l'identité, on ne parvient à considérer l'espace et le temps comme les formes de la vie absolue, si ce n'est parce qu'on entend par ces mots, non ce qui constitue les choses dans l'espace ou dans le temps, mais ce qui dans l'être infini répond d'une certaine manière à ces propriétés, confondant ainsi la propriété que les relations d'espace et de temps supposent dans les choses avec le fondement suprême de cette propriété, fondement qui se trouve en Dieu seul. De là vient qu'on désigne tantôt l'un, tantôt l'autre, par le terme équivoque d'espace pur, absolu, ou de temps pur, absolu. Aussi ce système est-il plus qu'un simple écho du formalisme des scotistes.

D'après le vrai réalisme, l'universel est dans les choses, parce que ce qui est conçu par le concept universel correspond à l'essence réelle des choses individuelles; mais, en tant qu'universel, ou dans son universalité, il ne se trouve que dans l'esprit pensant. Or, si l'on soutient, au contraire, avec les formalistes, que l'universel comme tel possède la réalité, sans toutefois le regarder avec Platon comme subsistant en soi en dehors des choses, il faut le concevoir dans les choses individuelles comme ayant avec ce principe commun le rapport que les phénomènes ont avec l'être (noumène). Or, puisque cette conclusion doit s'appliquer, non-seulement aux espèces particulières des choses, mais encore aux concepts les plus universels, tels que la vie, la force et l'être en soi, il est clair que le formalisme poussé à ses dernières conséquences aboutit au panthéisme, vérité que Gerson, comme nous l'avons vu, avait déjà fait ressortir (n. 215). — En quoi consiste donc la méprise philosophique qui conduit à ces erreurs, sinon en ce que l'être infini est confondu avec l'être en général par lequel

les choses finies se conçoivent dans l'abstraction? Au lieu de reconnaître avec la scolastique la fausseté de ces opinions formalistiques, la philosophie de l'identité s'est efforcée de justifier précisément l'hypothèse de cette identité de l'universel ou de l'indéterminé avec l'être infini; et, contre toute évidence, elle cherche à nous faire comprendre que les choses se produisent et existent, parce que l'indéterminé se rend déterminé, l'universel particulier, et que l'infini se transforme en être fini. Conséquemment, elle veut aussi nous persuader que Dieu ou l'absolu, comme on s'exprime dans cette école, se transforme, par ses opérations vitales, pour se rendre sujet au temps et limité à l'espace, bien qu'il soit éternel et immense. Mais, si le formalisme de quelques scolastiques a été indirectement l'occasion de ces erreurs, examinons enfin quels éléments de solution nous trouvons déjà dans l'antiquité sur la question que la philosophie moderne se propose de résoudre, savoir : Comment l'espace et le temps se rapportent-ils à l'absolu?

368. La scolastique ne s'est pas contentée de se rendre compte des relations d'espace et de temps, que nous constatons dans les choses, par la nature de l'espace et du temps qui existent dans les choses mêmes; elle cherchait aussi à comprendre cette nature elle-même par la cause première de tous les êtres. D'après la doctrine des scolastiques l'existence des choses dans l'espace et le temps suppose un élément positif, une perfection : l'existence dans l'espace, la présence des choses; l'existence dans le temps, leur durée. Toutefois les choses n'existent proprement dans l'espace et dans le temps que parce que ces perfections sont limitées, l'élément positif se combinant en elles avec un élément négatif. Tout ce que nous concevons de réel et de parfait, nous devons le concevoir en Dieu, mais d'une manière qui réponde à son être infini, et nous devons regarder ces perfections réelles, en tant qu'elles existent en lui,

comme le fondement et la raison que de telles réalités peuvent exister hors de lui. Nous concevons donc en Dieu une présence infinie, en vertu de laquelle il est présent à tout ce qui existe et peut exister, non à la manière d'un être étendu, mais à la manière d'un être absolument simple. De même, nous concevons en lui une durée illimitée, qui exclut tout commencement et toute fin, ainsi que toute division ou succession; une durée, par conséquent, qui embrasse tous les temps, réels ou possibles, dans un indivisible présent. Or, si cette immensité et cette éternité de Dieu explique qu'il peut y avoir en nous et dans les choses une présence et une durée, ces mêmes perfections divines nous font comprendre pourquoi, hors de Dieu, cette présence et cette durée sont limitées, et, par conséquent, pourquoi tout être créé se trouve dans le temps et dans l'espace. Dieu ne serait pas la plénitude de l'être si hors de lui pouvaient exister des êtres qui ne seraient pas un effet de sa puissance, parce qu'ils existeraient comme lui, par eux-mêmes, et, par conséquent, seraient infinis. Son être explique la possibilité de choses distinctes de lui, et l'infinité de son être montre que ces choses distinctes ne peuvent être que finies et bornées. La durée de Dieu est le fondement de toute durée hors de lui, et la présence de Dieu le fondement de toute présence distincte de la sienne. Mais, comme il ne peut y avoir qu'un seul être infini, il ne peut y avoir non plus qu'un seul être immense et éternel; et, par conséquent, l'éternité de la durée divine et l'immensité de la présence divine sont le fondement de notre durée temporaire et de nos limites dans l'espace.

La même vérité se connaît encore avec plus de clarté et de netteté par la différence de l'être divin et des êtres créés, à laquelle les scolastiques renvoient très-souvent. Elle consiste en ce que Dieu est par lui-même et de là nécessaire; tandis que les créatures existent, non pas par elles-mêmes, mais par la volonté de Dieu, et par conséquent sont contin-

gentes. Mais de même qu'en Dieu nous concevons cette *aséité* comme la raison pour laquelle il est infini, et pour laquelle toutes les perfections sont en lui sans limites; de même, dans les créatures leur contingence (leur *non-aséité*) est la raison pour laquelle elles ne peuvent être que finies et limitées avec tout ce qu'elles renferment. Voilà donc pourquoi nous disions plus haut, avec les scolastiques, que la raison dernière de l'existence des choses dans le temps consiste en ce qu'elles peuvent, par leur nature, exister ou ne pas exister, et qu'ainsi elles reçoivent, en quelque sorte, leur être à chaque instant. De même, la raison dernière de l'existence des choses dans l'espace, c'est qu'en elles l'essence n'est pas identique avec l'existence. Car, comme par la même raison il ne peut y avoir en elles qu'une espèce déterminée d'être, il faut, non-seulement que dans les corps la matière et par conséquent la quantité, par laquelle les corps sont étendus, aient leur mesure et leurs limites par la forme, mais encore que dans les esprits les forces par lesquelles ils agissent soient limitées par leur essence[1].

Enfin, pour rattacher ces considérations aux opinions que les scolastiques professent sur la nature et la vérité de nos concepts, Dieu seul ne peut pas être conçu comme universel, parce que l'être *à se* est nécessairement infini et qu'il ne peut y avoir qu'un seul être infini; tandis que toutes les choses créées peuvent être pensées par des représentations universelles, parce que l'être fini peut être multiple et ressembler par son essence à d'autres êtres. L'universel n'a donc qu'une infinité très-impropre, consistant en ce qu'il peut y avoir des êtres sans nombre dans lesquels le concept universel se trouve réalisé; c'est une infinité qui ne se conçoit que dans les êtres finis. De même, les choses créées ne peuvent avoir l'infinité de durée, si ce n'est en

[1] Voir ce que dit S. Thomas, *Summ.*, p. I, q. 7 et 8, *sur l'infinité et l'immensité de Dieu.*

ce sens que les instants qui se succèdent dans leur existence peuvent sans cesse être continués, et elles ne peuvent avoir l'infinité dans l'espace que parce que que leur quantité peut être indéfiniment augmentée. C'est donc, pour ainsi dire, une fausse infinité qui naît de l'imperfection même des choses auxquelles on l'attribue. Leur infinité est celle du nombre et de la mesure ; la vraie infinité, au contraire, se trouve dans l'unité, mais dans une unité qui ne peut être un élément du nombre et de la mesure. Dans sa présence et dans sa durée, comme dans son être, Dieu est une unité absolument simple qui n'est ni divisée ni divisible.

CINQUIÈME DISSERTATION.

DE LA MÉTHODE.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA MÉTHODE SYNTHÉTIQUE DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE.

369. Par principe on peut entendre une vérité fondamentale qui ne nous guide dans nos investigations que comme une règle d'après laquelle nous examinons nos concepts et nos jugements; mais on peut aussi envisager le principe comme une connaissance qui en renferme beaucoup d'autres, en sorte que, par le seul développement des vérités qu'il contient, notre science se trouve élargie. Les principes entendus dans le premier sens s'appellent *formels,* tandis que les autres prennent le nom de principes *matériels*. Le principe matériel de la philosophie consisterait donc dans une connaissance (un concept, un jugement) qui comprendrait en elle-même toutes les doctrines philosophiques. Or, à quelles connaissances aspire la philosophie? À connaître les causes suprêmes de tout ce qui est ou peut être. Par conséquent son principe matériel devrait être tel que par lui nous connaissions la cause de tout ce qui est ou arrive, et que nous la connaissions de manière à

pouvoir déduire d'elle, ou du moins à comprendre par elle, les causes secondaires et prochaines. Mais, comme la philosophie n'emprunte pas ses principes à une autre science, il faut que les premières connaissances dont elle part soient certaines par elles-mêmes ou immédiatement. Si donc on veut mettre à la tête de la philosophie un principe matériel, on doit attribuer à l'esprit humain la faculté de connaître immédiatement, c'est-à-dire par une intuition intellectuelle, Dieu, la cause suprême de toutes choses, et de comprendre par lui tout ce qui est et arrive. La méthode qui procède de cette manière s'appelle la méthode *synthétique*.

La méthode *analytique* reconnaît, il est vrai, un principe *formel* suprême (par exemple, le principe de contradiction ou celui d'identité), et elle scrute par ce principe toutes nos pensées, non-seulement celles qui sont discursives, et qui nous servent à progresser dans la connaissance, mais encore les premiers commencements de toute notre science. Toutefois ces premiers commencements ne consistent pas, pour cette méthode, dans les causes suprêmes qui résident en Dieu, mais dans les effets des choses qui sont placés près de l'homme. Par les phénomènes elle veut connaître l'essence, par les effets les causes, et par les causes particulières et prochaines les causes universelles et suprêmes ; elle tend ainsi à connaître Dieu par la création, et non *vice versâ* la création par Dieu. Cette philosophie ne croit donc pas posséder comme innés, ou obtenus par une intuition intellectuelle de l'absolu, ces concepts qui, comme principes matériels, renferment l'objet d'une science entière ; elle les cherche au contraire en ramenant à l'être, comme à leur cause, les phénomènes multiples et variés. A plus forte raison cherche-t-elle à connaître la plénitude de l'être qu'embrasse l'absolu uniquement par les choses qui ont été créées par lui avec une grande variété. Mais, lorsque l'esprit est une fois arrivé, par cette méthode, à la cause suprême de tout être, il peut alors, en partant de la connaissance qu'il a

obtenue d'elle, examiner de nouveau l'origine des choses, leur nature et les relations qu'elles ont les unes avec les autres et avec le créateur. Et en procédant ainsi il n'aura pas le même sort que le voyageur qui, redescendant d'une hauteur par le même chemin qu'il avait parcouru pour y monter, n'obtient pas de nouveaux points de vue; il lui arrivera plutôt dans cette étude ce qui arrive, lorsqu'il examine avec intelligence une œuvre d'art. Lorsque, dans cette œuvre, il a connu les parties isolées, leurs proportions et leurs combinaisons, ainsi que l'idée sur laquelle le tout est fondé, pour s'élever ensuite jusqu'à la connaissance de la nature et les lois du beau, et par tout cela du génie artistique, il pourra, en revenant à l'examen des parties particulières, non-seulement les connaître plus parfaitement en elles-mêmes et dans leurs rapports avec l'ensemble, mais encore découvrir bien des choses qui lui étaient restées cachées ou même que cette œuvre ne renfermait pas. Tels sont les avantages qu'on obtient par la combinaison de la méthode analytique et de la méthode synthétique.

370. De tout temps, il est vrai, la méthode purement synthétique a eu ses partisans; jamais cependant elle n'a régné comme à notre époque. Kant avait, s'il est permis de s'exprimer ainsi, fermé la voie de l'analyse; ne croyant plus pouvoir réussir à passer du sensible au supersensible, bien des philosophes voulaient arriver à la connaissance du sensible, en partant du supersensible qu'on prétendait connaître par une intuition supérieure. Du reste, non-seulement Kant avait donné lieu à cette tendance de la philosophie par les tristes résultats de sa critique, mais encore il l'avait préparée par la manière dont il cherchait déjà lui-même à recouvrer une connaissance plus haute. Dans Fichte comme dans Schelling on ne peut point méconnaître cette vérité.

D'après Fichte, l'esprit n'arrive à la connaissance de lui-même (à la position du moi) que parce que, en éprouvant

en lui une limitation (une impression passive), guidé par un instinct irréfléchi, il s'oppose à lui-même la cause de cette limitation (ce qui influe sur lui) comme une chose existant hors de lui (comme son non-moi). Tant qu'il ne se meut que dans « la pensée commune et vulgaire », l'esprit ne peut pas connaître la vérité sur laquelle sont fondées cette position et cette opposition. Ce n'est que quand il s'élève jusqu'à l'intuition du moi absolu qu'il peut comprendre dans le moi et par le moi la vraie relation du moi et du non-moi. Et quelle est cette relation ? La voici. Comme la lumière ne peut réfléchir ses rayons à moins qu'elle ne trouve une résistance nécessaire, ainsi le moi absolu ne peut revenir à lui-même (par la conscience) dans les nombreux *moi* finis qui procèdent de lui comme les rayons de la lumière, que si la nature (le monde des corps) s'oppose aux *moi* (finis) en tant que spirituels et raisonnables. Le non-moi (la nature) est donc, aussi bien que le moi (l'esprit), une position (création) du moi absolu ; car celui-ci s'est posé primitivement à lui-même le non-moi comme une limite. C'est en triomphant, dans le moi, de cette limite qu'il doit parvenir à la connaissance et à la volonté libres de lui-même, de l'absolu. Telle est l'idée fondamentale par laquelle Fichte veut expliquer tous les phénomènes de la vie, de l'esprit et de la nature.

Mais comment parvenons-nous à cette idée ? Par la connaissance de notre destinée morale, répond-il, laquelle destinée consiste à nous procurer une connaissance et une volonté indépendantes des aveugles instincts de la nature. Celui qui sait s'élever jusqu'à cette connaissance, connaîtra, dans une intuition intellectuelle, le but moral du monde comme le principe véritable, absolu et infini de toutes les choses finies, et il comprendra par ce principe, de la manière exposée plus haut, son propre être (le moi) et la nature (le non-moi). Comme Kant, Fichte veut donc s'élever jusqu'au supersensible que la pensée vulgaire (la raison théorétique) ne peut atteindre, par la connaissance de la

dignité morale de l'homme (au moyen de la raison pratique). Mais, à la place des devoirs *à priori* dont Kant n'explique pas nettement l'origine et la nature, Fichte met une connaissance distincte et claire du but moral du monde, ainsi que de la destinée et de la dignité de l'homme. La pensée à laquelle Kant fait allusion çà et là, savoir, que la raison pratique est en nous une révélation (*extérioration*) de la raison infinie qui domine tout, devient chez Fichte la première et suprême vérité dont la connaissance est le fondement de toutes nos connaissances. Kant espère, mais sans en avoir la certitude, que finalement la fin morale du monde sera atteinte et que le règne de la raison amènera une félicité universelle. Chez Fichte, au contraire, on trouve unie à la connaissance de la dignité humaine une pleine conviction qu'un jour le moi, l'élément positif et raisonnable du monde, triomphera parfaitement du non-moi qui est négatif et irrationnel, et qu'ainsi la destinée du moi absolu de revenir à lui-même par une pleine conscience de son être se trouvera atteinte.

371. De quelle manière le principe fondamental de Schelling, celui de l'identité absolue, se trouve-t-il déjà, du moins en germe, dans la philosophie de Kant, c'est ce que Rixner, disciple fidèle du premier, cherchait à nous montrer, dans un passage déjà cité (n° 339). Schelling n'admettait pas que la nature pût être opposée à l'esprit comme un élément hostile ; la connaissance la plus haute consiste, au contraire, à comprendre que l'esprit et la nature, l'idéal et le concret, la pensée et l'être sont une seule et même chose dans l'absolu. L'absolu est le seul être véritable qui se révèle (ou apparaît) dans toutes les choses finies avec une infinie variété, et quoique dans la nature l'élément réel, dans l'esprit l'élément idéal soient prédominants, néanmoins dans l'un et dans l'autre règne prévalent les mêmes lois. La fusion de tous les contrastes dans l'identité la plus pure de l'absolu constitue donc, d'après Schelling, l'objet et le but

de la philosophie. La spéculation philosophique arrive à son terme, non par la destruction de la nature, mais plutôt par le mariage de l'esprit avec elle, par cette transfiguration des réalités concrètes dans l'idéal, à laquelle tendent les beaux-arts.

Mais d'où nous vient cette première connaissance de l'identité absolue de tous les contrastes, de toutes les oppositions? Schelling s'appuie également sur l'intuition intellectuelle. La vérité, dit-il, est en nous-mêmes, elle est l'essence même de notre âme; aussi ne peut-elle être perçue qu'en vertu de cette présence immédiate, et elle ne peut d'aucune manière être atteinte par les démonstrations de la pensée discursive. Sa méthode est donc aussi purement synthétique. La spéculation commence par l'intuition de l'identité absolue, comme de l'être le plus élevé ou plutôt le seul véritable, et elle se complète lorsqu'elle comprend et explique par cette identité toutes les choses finies avec leurs contrastes.

372. Hegel se proposait dans ses travaux, comme il l'a déclaré lui-même, de donner à la philosophie de Schelling une forme rigoureusement scientifique. Tandis que, dans le système de Schelling, les contrastes des choses finies disparaissent en vertu d'une intuition supérieure qui perçoit l'absolu, Hegel veut triompher de ces mêmes oppositions par la démonstration dialectique. A la place de ce qu'il appelle « l'intuition inerte » il met « la réflexion active, laborieuse ». Néanmoins, Hegel n'est-il pas parti lui-même d'une intuition de l'absolu? Il le nie et, ce semble, avec raison; car il part de l'être, mais c'est bien de l'être abstrait et universel. Ce concept, que la philosophie scolastique elle-même plaçait à la tête de la philosophie, est connu, il est vrai, par lui-même, parce qu'il est de tous les concepts le plus simple, mais aussi comme tel il ne renferme pas d'autres connaissances. Par conséquent la perception immédiate de sa vérité ne constitue pas cette intuition qui

comprend, bien que seulement d'une manière implicite, tout ce qui est objet de la philosophie. Ce concept de l'être en général ne peut contenir que le principe formel de la philosophie, mais non son principe matériel; et c'est comme d'un principe formel que s'en servent les scolastiques[1]. — Hegel, au contraire, entend par cet être universel la cause primitive de toutes les choses, en tant qu'elle n'est pas encore développée, et il croit pouvoir expliquer par elle l'origine, l'existence et la nature de tous les êtres, en admettant ou en supposant que l'être se développe d'après les mêmes lois qui gouvernent notre pensée. Par conséquent, comme dans la marche logique de la pensée, le premier membre (la thèse) pose quelque chose de positif, le second (l'antithèse) du négatif, et que le troisième combine l'un et l'autre (la position et l'opposition) dans quelque chose de supérieur (l'universel), ainsi l'*être* primitif qui, quoique absolument indéterminé, est néanmoins positif, se transforme et se convertit dans son contraire, le *néant*, en sorte que l'être et le néant se trouvent réunis dans le *devenir*. — Cette marche progressive de l'être et de la pensée se trouve encore représentée d'une autre manière : le premier membre pose l'universel abstrait comme un principe non encore développé, le second le particulier dans lequel se développe ce principe, le troisième membre enfin pose l'universel concret qui est le principe développé, l'être actué dans ses opérations.

373. Nous ne voulons pas relever ici que Hegel, en considérant l'être universel et indéterminé comme la cause suprême de toute existence part, comme de la première vérité, de l'erreur extrême que Gerson nous représente comme une conséquence à laquelle le formalisme des scotistes doit nécessairement aboutir. Disons toutefois, en passant, qu'il établit ainsi comme principe de toute la philo-

[1] S. Thom. *Quæst. disp. De Veritate*, q. I, a. 1. *Summa*, p. 1a 2æ, q. 94, a. 2. Voir plus loin, n. 409.

sophie la fameuse thèse soutenue par Dinant, thèse que saint Thomas, d'ailleurs si modéré, n'a pas pu s'empêcher d'appeler folle et insensée, à savoir, que la matière première des choses, c'est-à-dire cet être indéterminé qui ne peut pas exister en lui-même, mais qui peut devenir toute chose, est l'essence de Dieu [1]. Pour le moment nous demandons seulement si Hegel, en considérant l'être dont il part comme la cause première de tout être, ne doit pas commencer, comme Fichte et Schelling, par une intuition de l'absolu. Pour que l'être, cause de tout être, soit le premier objet connu, il faut nécessairement qu'il soit connu par une intuition intellectuelle. Si la raison philosophique ne connaît pas l'absolu par la voie de l'intuition, elle ne peut plus en faire le principe de ses spéculations, à moins que, par un postulatum légitime, elle ne le présuppose. Donc, c'est une intuition ou une pure hypothèse; il n'y a pas de milieu.

Mais est-ce la seule hypothèse dont la philosophie synthétique des temps modernes ait besoin? Suivant sa méthode, Hegel ne peut rien expliquer par l'être qu'il présuppose, sans admettre que la formation de toutes les choses parcourt les mêmes phases dans lesquelles se développent nos pensées. Or, comment connaît-il cet accord? Il doit dire ici encore que, comme Schelling le suppose, il perçoit cette unité de l'être et de la pensée dans l'identité absolue, ou bien avouer qu'après avoir présupposé le point de départ de toute sa spéculation, il ne peut avancer que par une nouvelle hypothèse. — La même observation s'applique aussi au système de Fichte. Encore que l'esprit se soit élevé jusqu'à l'intuition de la destinée morale du monde et de l'humanité, et qu'il ait compris l'identité de cette destinée avec l'absolu, il ne peut cependant s'expliquer par ce principe, comme il le prétend, ni sa propre vie ni les phénomènes extérieurs, à moins qu'il n'ait encore recours

[1] *Contr. Gentes*, lib. I, c. 17.

à une autre hypothèse. Il faudrait supposer que tous les esprits aient été posés par ce principe (l'absolu) comme son être positif (son propre moi), la nature, au contraire, comme son côté négatif (comme un autre), et que ces deux positions ne sont que les deux premières phases dont procède progressivement une troisième phase dans laquelle le principe absolu, en se connaissant lui-même, est pleinement constitué dans son être. Voilà l'idée fondamentale de toute cette philosophie nouvelle : le principe indéterminé, ou l'être à l'état de puissance, sort de lui-même par sa propre activité, et se rend particulier dans ses phénomènes, mais lorsque, en parvenant à connaître ceux-ci comme ses phénomènes, il se trouve lui-même, son moi, et qu'il comprend par ce moi son activité et ses productions, il est le principe pleinement conscient de lui-même, la raison en tant qu'elle se comprend elle-même.

374. Si l'on considère cette philosophie dans son contraste avec l'ancienne à laquelle on reproche de n'avoir pas été au-delà des pensées communes et vulgaires, on pourrait bien la blâmer avec raison de ce qu'elle suppose précisément ce qu'elle avait avant tout à démontrer. En effet, de quoi s'agit-il principalement dans cette controverse avec la philosophie ancienne ou, si l'on veut, avec la philosophie commune et vulgaire, sinon de savoir si la cause suprême de tout être et de toute vie est, de toute éternité, un être complet dans sa vie spirituelle, indépendant de toutes les choses finies et de nous-mêmes, un être qui n'a pas engendré de lui-même l'homme et tout ce qui est fini, mais qui a tout créé de rien par la puissance de sa volonté libre? Or, par ses hypothèses, la philosophie de l'identité nie précisément ces vérités, et regarde immédiatement comme certain que le principe suprême de toutes choses comme tel est primitivement non développé, et qu'il produit les choses de lui-même et en lui-même dans la mesure qu'il se développe par son activité ou, comme on s'est exprimé parfois, qu'il se forme lui-même en agissant.

Quelques partisans de la philosophie moderne conviennent qu'ils commencent par des hypothèses, mais ils soutiennent que par cette méthode seule la raison philosophique peut arriver au but qu'elle se propose d'atteindre. Il s'agit (disent-ils) de comprendre par son principe la réalité qui se manifeste à nous, c'est-à-dire de comprendre non-seulement par quoi et pourquoi existe ou arrive tout ce qui existe ou arrrive réellement, mais encore que les êtres et les événements ne peuvent être autres qu'ils ne sont dans la réalité. Si la raison réussit à atteindre cette connaissance, elle se trouve satisfaite, encore qu'elle n'y soit parvenue que par cette hypothèse d'un principe absolu se développant de lui-même. Car on ne peut douter, d'après les mêmes philosophes, de la vérité d'une hypothèse dans laquelle l'univers avec tous ses phénomènes trouve une explication satisfaisante. Voilà pourquoi ils disent que les hypothèses de leur spéculation se trouvent justifiées par la perfection du résultat auquel elles conduisent. — En outre, comme la raison n'est satisfaite que si elle comprend tout par un seul principe, l'hypothèse de l'absolu est au moins nécessaire pour la spéculation philosophique. La raison suppose l'absolu, parce que son activité ne trouve qu'en lui son but et son terme. Et c'est ainsi que, au lieu d'hypothèses, nom tombé dans le mépris, nous nous trouvons en présence de suppositions métaphysiques et d'exigences d'une spéculation supérieure.

Hermes rejette cette méthode philosophique, en faisant remarquer brièvement que le mensonge ne devient pas vérité, parce qu'il est conséquent dans ses inventions. On pourrait lui opposer que le mensonge, en contredisant la vérité, ne peut être d'accord avec la réalité, et, par conséquent, qu'un principe philosophique par lequel s'expliquerait toute réalité ne peut être contraire à la vérité, ne peut être mensonge. De fait, le principe du panthéisme se trouve réfuté de la manière la plus rigoureuse, parce qu'il engen-

dre des contradictions d'autant plus grossières et flagrantes qu'on l'applique davantage aux phénomènes particuliers de la vie, soit de la nature, soit de l'esprit. La philosophie de l'identité, il est vrai, prend pour thème spécial de faire disparaître, par la connaissance de la vérité suprême, les antithèses ou oppositions qui sont des contradictions pour la spéculation commune et vulgaire; elle veut montrer que l'esprit et la matière, la liberté et la nécessité, le bien et le mal sont une même chose dans l'absolu. Tant que l'école de Schelling prétendait connaître l'identité absolue par une intuition à laquelle tous ne peuvent pas s'élever, il y avait peut-être plus de difficulté à mettre en lumière la fausseté de leur principe. Mais, depuis que Hegel a entrepris de triompher des oppositions par une dialectique rigoureuse, l'erreur que le principe renferme s'est montré dans toute sa nudité à tous ceux qui ne ferment pas les yeux. Comme exemple, citons le premier pas que fait Hegel dans la voie qu'il a choisie : l'explication qu'il donne du devenir, en partant de l'être et du néant. Notre pensée, dit-il, se meut tout entière dans trois membres, ou parcourt trois phases : la thèse, l'antithèse et la synthèse. L'être, par conséquent, bien qu'il ne soit pas encore actué ou développé, est cependant quelque chose de positif; mais, pour qu'il atteigne son développement, il doit se transformer en un autre, c'est-à-dire, dans le néant; or, l'être et le néant combinés constituent le devenir. Il s'ensuivrait que dans la réalité on ne trouve ni l'être ni le néant, mais seulement le devenir résultant de la fusion de l'un et de l'autre. Et cela s'accorde parfaitement avec la définition que Hegel donne de Dieu : Dieu, pour lui, c'est *l'éternel Devenir* ou le *Progrès éternel*. Mais les oppositions que la pensée vulgaire regarde comme des contradictions se trouvent-elles anéanties dans la pensée qui se conforme aux principes de la philosophie de l'identité? Sans doute, nous formons le concept du devenir en combinant les concepts de l'être et du non-être, et

d'une chose qui devient nous ne pouvons dire absolument ni qu'elle est ni qu'elle n'est pas. Mais cela nous fait-il comprendre que l'être, comme principe non développé, se développe, c'est-à-dire, engendre le devenir en se transformant en son contraire, ou, pour parler avec l'école, se convertit dans le néant? Assurément, cela ne s'appelle pas effacer des oppositions, mais, par un badinage dialectique, donner à des affirmations absurdes l'apparence de pensées profondes. — Si, au contraire, une philosophie réussissait à établir un principe par lequel la raison pourrait s'expliquer la réalité d'une manière satisfaisante, on pourrait, sans aucun doute, pardonner à cette philosophie que son principe soit une hypothèse.

375. Mais, quoi qu'il en soit, en traitant ici de la méthode, nous avons à considérer tout particulièrement le changement fait au thème qu'on se propose dans cette méthode synthétique. En général, ce thème consiste à expliquer le monde interne et le monde externe, connus par l'expérience, au moyen de leur principe supersensible, soit que la raison perçoive ce principe, soit qu'elle le présuppose. On veut faire voir que la réalité est d'accord avec la raison; et, sous ce rapport, on pourrait croire que la philosophie synthétique est plus modeste, plus discrète que la philosophie analytique; car cette dernière cherche d'abord à transformer la certitude spontanée que nous avons des choses sensibles en une certitude philosophique, et elle prétend ensuite conclure le supersensible encore inconnu du sensible déjà connu par la méthode indiquée; tandis que la méthode synthétique ne semble aspirer qu'à une seule chose : pénétrer par la pensée de la raison les réalités admises. Néanmoins, en pensant ainsi, on serait dans l'illusion. En effet, dans cette philosophie, montrer que la réalité s'accorde avec la raison, c'est faire voir que, d'après les lois de la raison, le monde, dont nous avons la connaissance par l'expérience, *devait* exister

tel qu'il est. Si l'*histoire* nous apprend que les choses *existent* ou *ont existé*, la *philosophie* doit démontrer, dans ce système, qu'elles *devaient exister*. Voilà cette fameuse *reconstruction à priori* de ce qui est donné *à posteriori*.

La philosophie qui commence par le procédé analytique se propose aussi, après avoir trouvé le supersensible par le moyen du sensible, de comprendre le premier par le second. Mais, comme nous le savons déjà, la philosophie de l'antiquité croyait pouvoir expliquer par la cause suprême non la *nécessité* du monde, mais seulement sa possibilité. L'harmonie des existences actuelles avec la raison consiste donc, d'après l'ancienne école, en ce que tout *se produit et existe* d'après les lois de la raison, mais non en ce que tout *ait dû* nécessairement se produire et exister d'après ces mêmes lois. En ce point, la philosophie ancienne se met en contradiction ouverte même avec quelques adversaires de la spéculation synthétique moderne, et nommément avec l'école de Günther. Cette école combat de tout son pouvoir toute philosophie qui prend son point de départ dans l'intuition de l'absolu, et elle veut absolument que nous ne connaissions l'être que par les phénomènes, l'infini que par le fini. Mais, lorsqu'elle est parvenue à cette connaissance de l'être infini, elle veut démontrer par Dieu la nécessité de la production du monde, et même de ce monde tel qu'il existe actuellement. C'est ainsi seulement qu'elle croit pouvoir combattre efficacement la philosophie moderne qui demande « une nécessité rationnelle ». Aussi ne parle-t-elle qu'avec dédain d'une philosophie qui, n'admettant pas cette nécessité, ne sort jamais du monde des possibilités. Mais la philosophie ancienne trouve encore des adversaires, même parmi les savants catholiques.

376. Depuis que, au commencement du dernier siècle, Malebranche fut sorti de l'école cartésienne, il y eut et il y a encore des savants qui, tout à fait en opposition avec

Günther, rejettent absolument ce que celui-ci accorde à la philosophie de l'identité, mais accordent et même établissent comme principe de la philosophie ce qu'il combat de toutes ses forces. Car eux aussi ne trouvent pas le principe et le commencement de nos connaissances ailleurs que dans l'intuition de l'être éternel; néanmoins ils se gardent bien de nier la contingence des êtres finis. Plusieurs de ces savants, il est vrai, ont soutenu, sur les rapports des choses créées avec Dieu et même sur la création, des propositions dans lesquelles on ne voit que trop clairement qu'ils adoptent pleinement les principes et la méthode de Scot Érigène et de la philosophie de l'identité telle qu'elle règne de nos jours. D'autres, toutefois, ne cherchent à expliquer, par l'intuition de l'absolu, que l'origine des idées, et croient ensuite pouvoir traiter les autres questions philosophiques d'après la méthode ordinaire.

A notre époque, la connaissance immédiate de Dieu a trouvé des défenseurs surtout en France, et même çà et là elle a pénétré jusque dans les écoles catholiques. Ces auteurs cherchent à combattre les partisans de la philosophie allemande moderne avec leurs propres armes, et quoique, en procédant ainsi, ils parlent avec enthousiasme du progrès des connaissances philosophiques dans notre siècle, ils veulent cependant trouver, en faveur de cette méthode, des autorités dans l'antiquité catholique. Ils invoquent donc l'autorité de saint Augustin et de plusieurs autres Pères de l'Église, et quelquefois même de saint Thomas et de Suarez. Toutefois cela n'empêche pas que les scolastiques, en général, soient accusés par ces savants de n'avoir pas su s'élever jusqu'aux vues sublimes de ces grands penseurs, et de n'avoir pas su dépasser l'empirisme de l'école péripatéticienne. Pour ces nouveaux platoniciens, Aristote se trouve placé dans la même catégorie que Locke et Condillac; car il n'a pas craint de dire, comme eux : *Nihil est in intellectu, quod non*

fuerit in sensu; et, par suite, il n'a pas eu honte d'appeler *tabula rasa* la raison qui n'est pas développée.

Par conséquent, comme nous avons entrepris de défendre la philosophie scolastique, principalement contre les objections que lui opposent même des savants orthodoxes, nous aurons d'abord à examiner les arguments que ces derniers apportent pour prouver que nous avons une connaissance immédiate de l'absolu. Ensuite, nous rechercherons de quel droit Günther et d'autres affirment cette nécessité rationnelle dont ils parlent. Enfin nous expliquerons de quelle manière les scolastiques eux-mêmes combinaient la méthode synthétique avec la méthode analytique. Dans une première étude nous montrerons qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir pour nous aucune connaissance immédiate des choses divines; dans une seconde, que tout ce qui existe hors de Dieu est contingent, et, par conséquent, que par l'essence divine nous pouvons bien connaître la possibilité du monde fini, mais non sa nécessité. Nous aurons ainsi démontré que la philosophie moderne se trompe aussi bien dans l'hypothèse qui lui sert de point de départ, que dans le but qu'elle veut atteindre. Ces considérations nous serviront pour parvenir, dans une troisième étude, à la connaissance de la vraie méthode philosophique.

CHAPITRE II.

L'ABSOLU N'EST PAS CONNU IMMÉDIATEMENT.

I.

Arguments qu'on apporte pour prouver que la connaissance de Dieu est immédiate.

377. Le premier argument qu'on apporte pour prouver la nécessité d'une intuition intellectuelle de l'être suprême, c'est que, sans cette intuition, on ne s'explique pas que nous puissions connaître le supersensible au moyen du sensible. Car, si le supersensible ne se manifestait pas à la raison, comme les choses sensibles apparaissent aux sens, l'esprit, dit-on, ne pourrait l'atteindre que par un certain travail sur les représentations sensibles. Mais, quel que soit le travail auquel la raison se livre sur les impressions qu'elle reçoit des sens, pour les analyser ou les composer, les unir ou les séparer, les coordonner ou les subordonner; jamais elle ne pourra faire sortir de ces impressions sensibles ce qu'elles ne contiennent d'aucune manière, mais qui se distingue d'elles absolument quant à l'être et à la nature. Si les idées de l'être, de l'éternel, de l'immense, du vrai, du bien, du beau ne préexistaient pas dans l'intelligence, comment celle-ci pourrait-elle, en considérant les choses sensibles, s'élever jusqu'aux choses spirituelles, pour ne pas parler de Dieu et des choses divines? Pourrait-elle même connaître l'essence des choses sensibles? N'avons-

nous pas dit nous-mêmes, bien expressément, que la vérité de nos pensées sur les choses est indépendante de leur existence contingente que les sens peuvent seuls percevoir? Connaître par des représentations intellectuelles, n'est-ce pas, d'après ce que nous avons dit nous-mêmes, considérer le monde réel toujours mobile à la lumière de l'éternel et de l'immuable? Or, quelle est cette lumière dans laquelle la raison connaît l'essence des choses, si ce n'est l'idée de l'être pur et absolu, l'archétype éternel et immuable de tout ce qui existe et peut exister? Ce n'est que parce que cette lumière éclaire notre intelligence que nous sommes capables de découvrir dans les choses ce qui ne se révèle pas aux sens.

On ne se contente pas de révoquer ainsi en doute la possibilité de la connaissance médiate; mais on veut même démontrer par la nature de la connaissance qu'elle doit commencer par l'absolu proprement dit, c'est-à-dire par l'être infini, souverainement simple et suprême. Il faut connaître, dit-on, l'infini avant le fini. Pourquoi? « C'est que le fini n'est fini que parce que quelque chose manque à son être; or aucune absence ou privation d'être ne peut être connue sans qu'on ait préalablement l'idée de ce qui manque ou est absent; dès lors aucun être limité ne peut se concevoir sans l'être pur ou absolu auquel rien ne manque. » La même pensée est encore exprimée d'une autre manière : Tout être créé n'est déterminé, c'est-à-dire, n'est un être de tel genre ou de telle espèce, que parce qu'il ne renferme pas en lui-même tout l'être, mais qu'il contient, avec l'être (le positif), un non-être (le négatif). Il ne peut donc être connu comme déterminé, sans qu'il soit connu avec cette limitation qui lui est propre. Or la connaissance d'une limitation ou d'une négation doit nécessairement être précédée de la connaissance du positif qu'elle exclut. Il faut donc que l'être absolu et suprême, la vérité absolue, le bien souverain, etc., soient connus plutôt que tel être, telle vérité ou tel bien déterminés.

En effet, dit-on encore, le vrai ou le bien particulier, étant multiple et varié, et, par conséquent, plus ou moins vrai ou bon, ne peut être connu que si l'esprit le compare avec l'idée du vrai ou du bien en soi et juge d'après cette idée comme d'après une règle, bien qu'il n'ait conscience ni de cette comparaison, ni de ce jugement. Et pareillement, il ne peut connaître les êtres finis avec toute leur variété, si ce n'est en comparant chacun de ces êtres avec l'être absolu, la règle suprême de tout être et de toute intelligibilité. Donc, avant toute connaissance des choses créées, il faut avoir la connaissance de Dieu, en tant que règle suprême de tout être, de toute vérité, de tout bien, etc. C'est donc avec raison, ce semble, qu'on conclut encore en général que nous ne connaissons aucune perfection des choses, si ce n'est par la relation qu'elles ont avec Dieu, règle absolue de tout ce qui est parfait. Car la vérité, la bonté, la justice, la vie, etc., ne sont dans les choses qu'en tant que celles-ci ressemblent à Dieu, le suprême bien, la justice infinie, la vie absolue, etc., et participent ainsi à sa perfection. Or les choses vraies, bonnes, etc., ne peuvent être connues comme telles qu'en tant qu'elles sont vraies, bonnes, etc.; par conséquent elles ne peuvent être connues que par cette ressemblance qu'elles ont avec la vérité absolue et le bien suprême; d'où il suit qu'elles présupposent la connaissance de cette vérité et de ce bien. D'autres philosophes veulent prouver de la même manière, avec Gioberti, que la première connaissance que nous avons des choses implique déjà qu'elles tirent leur origine de Dieu. Car, disent-ils, cette première connaissance doit sans doute être vraie; or elle ne peut l'être que si elle perçoit les choses telles qu'elles sont. Par conséquent, comme par leur nature la plus intime et par leur être les choses sont dépendantes de Dieu, il faut qu'elles soient immédiatement connues dans cette dépendance qui leur est essentielle. La connaissance absolument première est donc celle de l'absolu; mais la première connaissance que nous

avons des choses finies, c'est qu'elles procèdent de Dieu.

Tels sont, en abrégé, les principaux arguments qu'on apporte d'ordinaire pour prouver que la connaissance de l'absolu est immédiate. Dans les paragraphes suivants, en les réfutant, nous les expliquerons plus amplement. Il est bon toutefois de faire remarquer déjà combien, dans plusieurs de ces raisons, se montre le principe fondamental de la philosophie de l'identité, savoir : « Les phases progressives de la pensée, qui produit en nous la science, doivent répondre aux diverses phases du devenir dont procèdent les choses distinctes de nous; en d'autres termes il faut que le sujet soit identique à l'objet. » Puissent les philosophes dont nous parlons éviter néanmoins les dernières conséquences de ce système, et, après avoir attribué à l'esprit humain une connaissance qui ne peut convenir qu'à Dieu, ne pas se laisser entraîner jusqu'à prêter à Dieu un être tel que le monde seul peut l'avoir!

II.

Arguments de la scolastique contre la connaissance immédiate de Dieu.

378. Quoique les savants qui, à notre époque, ont pris la défense de l'intuition intellectuelle soient en désaccord sur plusieurs points, ils sont cependant unanimes dans ce qui doit être regardé comme la question principale. L'être absolu ou Dieu, disent-ils, est le premier objet de la raison; c'est donc l'absolu que nous connaissons avant toute autre chose et par lui-même, et c'est seulement dans la lumière de cette connaissance que la conception intellectuelle des êtres finis est possible pour nous. On ne peut guère, ce semble, contredire plus ouvertement la doctrine qu'enseignait, avec saint Thomas, toute la scolastique. Toutes les fois que le Docteur

angélique parle de la nature de la connaissance humaine, il se prononce toujours dans ce sens que l'essence des choses corporelles est le premier objet de notre raison et que, par conséquent, nous ne connaissons les êtres spirituels et Dieu que par les ressemblances ou les contrastes qui existent entre ces êtres et les choses sensibles[1]. Nous savons du reste déjà comment il justifie ces assertions. Il s'appuie d'abord sur l'expérience qui constate que l'intelligence humaine dépend de la sensibilité dans l'acquisition comme dans l'usage de ses représentations, tellement que l'homme, privé dès sa naissance d'un sens quelconque, manque non-seulement des perceptions sensibles, mais encore des représentations intellectuelles de tout ce qui est perçu par ce sens, et que la lésion de l'organe qui est le siége de la sensibilité interne suffit pour empêcher l'usage des concepts déjà acquis (n°s 49, 63). Ensuite il nous fait examiner les concepts que nous avons de Dieu et des choses supersensibles, pour nous convaincre par leur nature, telle que nous la constatons en nous, que nous obtenons effectivement la connaissance du supersensible par l'analogie et la négation (n°s 39 et ss.). Enfin il remonte jusqu'aux premiers principes de la connaissance, et il nous montre le fondement de notre connaissance médiate (discursive) dans la nature de l'esprit humain. Qu'on nous permette de revenir ici sur cette dernière preuve pour l'exposer encore d'une autre manière.

La connaissance suppose essentiellement que l'objet connu

[1] Cum intellectus humanus secundum statum præsentis vitæ non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (art. præc.); multo minus potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Unde simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Rom. I, 29 : Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Primum autem, quod intelligitur a nobis secundum statum præsentis vitæ est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus objectum, ut multoties dictum est. (*Summ.*, p. I, q. 87, a. 3. *Cf.*, p. I, q. 12, a. 12. — *De Verit.*, q. 10, a. 11. *Opusc.*, 70. Super *Boeth. de Trinit.*)

s'unisse au sujet connaissant, sinon par son être réel, au moins quant à son être idéal. D'autre part, la connaissance doit répondre à la faculté dont elle est l'acte, et, en outre, cette faculté doit correspondre à la nature de l'esprit dans lequel elle réside. Par conséquent, la chose connue ne peut être dans le sujet connaissant que selon le mode du sujet connaissant. Quoique toute raison ait pour objet tout l'être, il faut néanmoins que la manière dont elle se l'approprie (la nature de la pensée qui perçoit l'objet) réponde toujours au caractère spécifique de son propre être. De même donc que la raison peut s'approprier les choses matérielles, non par une forme sensible, mais seulement par une forme intellectuelle, *vice versâ*, elle ne peut pas non plus percevoir Dieu, *tel qu'il est en lui-même*, mais elle doit avoir recours à ces représentations intellectuelles qui répondent à *sa propre* nature, ou à sa manière d'être. Expliquons cette pensée. En Dieu tout est acte pur, rien n'est contingent ou purement possible; c'est pourquoi il n'y a dans son être aucune mutabilité, mais l'activité la plus haute y est unie au repos le plus complet. Par cette pureté de son être, Dieu forme avec les créatures le plus grand contraste. Car tous les êtres créés, même les purs esprits, sont potentiels quant à leur être le plus intime, c'est-à-dire sont des êtres possibles qui existent, mais qui pourraient ne pas exister, qui sont en partie actués, et en partie se forment ou deviennent encore. L'être créé n'est pas acte pur (*actus purus*), mais il est composé de puissance et d'acte. Comme il peut, à cause de cela, exister ou ne pas exister, ainsi il est capable de se perfectionner et sujet à toutes sortes de changements. Par conséquent, puisque sa connaissance, étant de même nature que son être, n'est pas pure et sans composition, il ne peut pas non plus, par ses forces naturelles, former une représentation par laquelle il perçoive l'être divin dans sa pureté. Les seules choses créées peuvent être connues par lui dans leur essence, et, par conséquent, cette essence seule peut être l'ob-

jet premier et immédiat de sa connaissance. Si cette proposition s'applique même au pur esprit, elle doit être vraie, à plus forte raison, de l'homme. Car, comme l'âme humaine contient des forces sensibles et des facultés intellectuelles, la raison est primitivement en elle une pure puissance, et, par conséquent, son activité ne peut commencer que par la considération des choses sensibles. Elle n'est donc pas capable de percevoir sans voile, même dans les choses créées, ce qui est intelligible, mais elle ne peut jamais connaître l'intelligible qu'en le comparant avec ce qui est corporel (n° 64).

Parlant de cette preuve de saint Thomas, Suarez fait observer, en rappelant la célèbre comparaison d'Aristote, que la distance ou la disproportion entre la raison créée et la lumière incréée de Dieu est incomparablement plus grande qu'entre l'œil du hibou et la lumière du soleil. Si donc, poursuit-il, l'œil du hibou ni même des yeux bien plus parfaits et plus perspicaces ne sont pas capables de contempler le soleil, combien plus Dieu ne doit-il pas être invisible pour la raison créée tant qu'elle n'opère que par ses forces naturelles[1] ! Et puisque l'apôtre saint Paul, pour exprimer l'invisibilité de Dieu, déclare pareillement qu'il demeure dans une lumière inaccessible, qu'il nous soit permis d'ajouter encore quelques mots sur cette image. Comme la lumière non-seulement rend visibles d'autres objets, mais encore est avant tout visible elle-même, on appelle bien souvent lumière, non-seulement la faculté de connaître, mais encore

[1] Quod etiam aptissime declarat sensibile exemplum, quo usus est Aristoteles, cum dixit, sicut se habet oculus noctuæ ad lumen solis, ita comparari intellectum nostrum ad manifestatissima naturæ. Addereque nos possumus infinita inæqualitate seu disproportione distare magis quemlibet intellectum creatum ab increato lumine divino, quam oculum noctuæ a lumine solis : si ergo non solum oculus noctuæ, verum etiam multi alii perfectiores non possunt solem in se directe intueri, quid mirum est, quod sit Deus invisibilis omni intellectui creato, propria et naturali virtute operanti ? (*Metaph.*, disp. xxx, sect. 11.)

l'objet de la connaissance. Elle signifie, par conséquent, alors l'intelligibilité de l'objet. Or tout être est intelligible et par suite lumière, parce qu'il est et dans la mesure qu'il est. Car ce qui n'est pas ne peut être connu que par ce qui est, et le possible ne peut être connu que par ce qui est actuel. Comme, par conséquent, l'être créé est d'autant moins lumière que l'être se trouve en lui mêlé, à un plus haut degré, avec le non-être, le possible avec l'actuel, ou, ce qui revient au même, qu'il est moins parfait et plus mobile, on comprend que Dieu soit tout entier lumière, la lumière même, comme il est l'être même [1]. Quoique ces considérations impliquent que Dieu est par lui-même plus intelligible que tous les autres êtres, toutefois on ne peut en conclure qu'il le soit aussi pour nous; le soleil est certainement par lui-même plus visible que tous les autres corps, néanmoins il ne peut être contemplé par tous les yeux.

379. En outre, saint Thomas fait ressortir les conséquences du système qui fait commencer notre connaissance par Dieu, et il ne craint pas de déclarer cette assertion *manifestement fausse*. Ces conséquences se trouvent en effet de la manière la plus évidente en contradiction avec les faits incontestables de notre vie intellectuelle. Si Dieu était le premier objet de notre connaissance, nous devrions le connaître *quant à son essence*, et, par conséquent, même pendant cette vie, jouir de la béatitude par la possession intellectuelle du souverain bien. De plus, la connaissance que nous aurions des choses divines ne serait sujette ni à l'erreur ni au doute. Car, comme tout ce que nous affirmons de Dieu, en lui donnant divers noms, n'est pas distinct en Dieu, l'être pur et absolument simple, mais est une même chose, il faut que celui qui contemple cet être le plus pur connaisse en lui, par un seul regard, tout ce que ces

[1] Ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est. (S. Thom., *Quodl.*, VII, a. 1.)

noms expriment. Il faut, en outre, qu'il connaisse toutes ces perfections avec une certitude telle que le doute soit absolument impossible [1]. Dans la connaissance de Dieu nous ne pouvons nous tromper et rester dans le doute, que si cette connaissance est non pas simple comme son objet, mais composée. Or elle est composée, parce que nous ne l'obtenons qu'en nous élevant, par les choses multiples et variées dont se composent les œuvres de Dieu, jusqu'à la connaissance de la cause première, une et indivisible.

380. Toutefois cette doctrine, d'après laquelle nous ne connaissons Dieu que par ses œuvres, et toutes les choses spirituelles et divines par des représentations empruntées aux choses sensibles, n'était pas exclusivement propre aux scolastiques comme partisans de la philosophie aristotélicienne, mais longtemps avant eux elle avait été universellement répandue dans l'Église par les saints Pères. Et, comme les scolastiques, les saints Pères ajoutent que la connaissance immédiate de Dieu nous est réservée pour l'autre vie et qu'elle est préparée, comme une couronne de justice, à ceux qui persévèrent dans les combats de la foi. Car les Docteurs de l'Église faisaient consister la différence essentielle entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel en ce que, dans l'ordre naturel, nous nous élevons jusqu'au Créateur en commenant par les créatures, et que, tout en connaissant sans difficultés son existence, nous ne pouvons cependant connaître sa nature que péniblement et d'une manière

[1] Quidam dixerunt, quod primum quod à mente humanâ cognoscitur etiam in hac vitâ, est ipse Deus, qui est veritas prima et per hanc omnia alia cognoscuntur. *Sed hoc aperte est falsum*; quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et præterea, cum in divinâ essentiâ omnia, quæ dicuntur de ipsâ, sint unum, nullus erraret circa ea, quæ de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum et iterum ea, quæ sunt prima in cognitione intellectus oportet esse certissima, unde intellectus certus est se ea intelligere, quod patet in proposito non esse. (Opusc. 70. Super *Boeth. de Trinitate*, lib, 3.)

bien imparfaite, tandis que dans l'ordre surnaturel nous connaissons immédiatement Dieu tel qu'il est en lui-même, et toutes les choses en lui, sans efforts et avec clarté. Voulant faire participer à la béatitude dont il jouit lui-même ceux qui pendant cette vie ont correspondu à sa grâce, il descend avec son essence jusqu'à eux, pour demeurer en eux, et, par cette union, les rendre capables d'une connaissance qui surpasse toutes leurs forces naturelles.

Telle était la doctrine que les saints Pères opposaient aux Eunomiens, qui prétendaient contempler l'être divin immédiatement en lui-même; et ils s'appuyaient non-seulement sur les preuves rationnelles que nous avons exposées, mais encore sur l'autorité de l'Écriture sainte. Celle-ci enseigne clairement, à la vérité, que les païens, pour lesquels ne brillait pas la lumière de la révélation, pouvaient connaître l'existence de Dieu et ses principaux attributs, mais elle indique aussi avec la même netteté de quelle manière ils pouvaient parvenir à cette connaissance. Dieu, dit l'Écriture, s'est manifesté aux hommes par les choses créées (Rom., I, 19); et par la grandeur et la beauté des œuvres de la création, les hommes pouvaient connaître la grandeur et la beauté du créateur (Sap., XIII, 24). En outre, elle déclare expressément que la connaissance qui est communiquée aux fidèles par les dons du Saint-Esprit, quelque supérieure qu'elle soit à la connaissance purement naturelle, reste cependant toujours une connaissance en énigme et images; il ne sera donné de contempler, dans la clarté céleste, la face de Dieu (I Cor., XIII, 12), et de le connaître tel qu'il est en lui-même (I Joan. III, 2), qu'aux âmes parvenues au terme de la vie.

Nous devons ici rappeler encore la différence profonde qui existe entre les mystiques catholiques et les philosophes alexandrins, différence dont nous avons parlé dans la *Théologie ancienne*. Ces derniers admettaient, comme les théosophes et d'autres fanatiques du moyen âge, une intuition

intellectuelle immédiate de l'être divin, laquelle serait obtenue par cet *enthousiasme* (ἐνθουσιασμός) si décrié, parce qu'il a été la source de bien des illusions. Tel n'est pas l'enseignement des mystiques qui florissaient dans l'Église catholique. D'abord ils regardent la connaissance à laquelle l'âme est élevée dans son commerce intime avec Dieu comme un effet extraordinaire de la grâce divine, et ils sont bien éloignés d'admettre pour cette connaissance, dans la nature raisonnable de l'âme, une autre faculté que celle qui la rend apte à recevoir une telle influence de la lumière divine. Ensuite ils prouvent *ex professo* que ces grâces sublimes mêmes ne rendent pas l'âme capable d'une connaissance immédiate de Dieu. Sans doute, par la grâce qui sanctifie, le juste est uni à Dieu si intimement que non-seulement il ressent les influences de la grâce, mais encore devient participant de la nature divine (*divinæ consortes naturæ*), et c'est pourquoi cette grâce sanctifiante s'appelle, dans le sens le plus propre du mot, un commencement de la gloire béatifique; cependant, bien que par les dons qui accompagnent cette grâce, particulièrement par les dons de la charité et de la sagesse, l'âme parvienne à un commerce immédiat avec Dieu, la connaissance qu'elle reçoit dans ce commerce intime consiste tout au plus en ce qu'elle éprouve, sente et goûte les choses divines, mais elle ne constitue pas une véritable intuition intellectuelle [1]. Même dans les plus hauts degrés de l'illumination divine, la connaissance intellectuelle reste toujours enveloppée dans les obscurités de la foi et dans les représentations empruntées aux choses créées. Voilà donc à quel point ces illustres maîtres de l'antiquité catholique étaient loin d'attribuer à l'homme, tant qu'il est dans cette vie, une connaissance immédiate de Dieu, et, à plus forte raison, de faire consister dans cette vision de Dieu le commencement de toute

[1] S. Bonav., *Itiner.*, VI.

science. Il nous reste à voir comment les partisans de l'intuition intellectuelle cherchent à se défendre contre ces raisonnements des scolastiques, et, en même temps, à examiner les raisons qu'ils font valoir en faveur de leur opinion. Dans ce but nous posons les questions qui vont suivre.

III.

Si la connaissance de Dieu peut être immédiate, bien qu'elle soit incomplète et imparfaite.

381. En présence de cet enseignement si unanime des saints Pères et des théologiens, il y a lieu de s'étonner que, dans les derniers temps, quelques savants même catholiques se prononcent pour une connaissance immédiate de Dieu, laquelle serait *naturelle à l'homme*, et que même ils ne craignent pas de soutenir que cette connaissance est *essentielle* à tout esprit, et que la raison ne peut d'aucune manière exister sans une perception habituelle de Dieu, ni être active, c'est-à-dire connaître actuellement, sans une telle perception actuelle, quoique inconsciente ou directe. C'est que ces savants, à la vérité, admettent une connaissance immédiate de Dieu, par laquelle nous concevrions Dieu comme être infini et archétype de toutes les choses créées; mais une telle conception, disent-ils, ne constitue pas l'intuition ou la vision, par laquelle nous connaîtrons clairement l'être de Dieu tel qu'il est en lui-même. C'est pourquoi elle n'a ni les propriétés ni les effets qui sont inséparables de la vision céleste; elle peut et elle doit, au contraire, être perfectionnée, même pendant cette vie, et cela par la connaissance des créatures. Autre chose est de percevoir Dieu en lui-même, comme un être distinct, déterminé par les attributs qu'il réunit en lui, autre chose de le concevoir seulement, par les idées de l'*être*, du *vrai*, et du *bien en soi*, conjointement avec d'autres objets. Cette

dernière connaissance est en effet immédiate et précède, sinon par le temps, du moins quant à l'origine, la connaissance des créatures, et rend celle-ci possible, tandis que nous ne parvenons à la première qu'en partant de l'existence et de la nature des créatures pour en conclure l'existence et les attributs du créateur. Ainsi comprise, disent enfin les mêmes savants, la nouvelle théorie de la connaissance n'est nullement en contradiction avec la doctrine exposée des saints Pères et des théologiens, car ceux-ci parlent sans doute de la connaissance de Dieu qui serait réflexe et déterminée. Nous avons à examiner ces divers points.

382. Après avoir cherché à démontrer, par des preuves que nous examinerons plus tard, que nous ne pouvons obtenir l'idée de l'*être infini* que si Dieu s'unit d'une manière intelligible à notre âme pour devenir ainsi l'objet immédiat de la connaissance que nous avons de lui, Gerdil ajoute qu'on ne peut néanmoins conclure de cette vérité que, par cette connaissance, nous participions déjà à la vision béatifique de Dieu. Il expose ensuite la triple différence qui distingue notre connaissance actuelle de la vision béatifique. Sans doute, dit-il, l'une et l'autre de ces connaissances est immédiate; mais, dans la première, Dieu n'est connu que comme l'être sans restriction et comme archétype des créatures, tandis que dans la seconde nous percevons le fond de son essence et la relation de toutes les perfections avec cette même essence. En outre, l'une est de l'ordre naturel, l'autre, au contraire, de l'ordre surnaturel. Enfin la vision de Dieu dans le ciel est toujours accompagnée d'une volupté ineffable, tandis que la connaissance des perfections divines dont nous jouissons pendant cette vie n'est pas accompagnée d'une pareille impression[1].

[1] *Principes métaphysiques de la Morale chrétienne,* liv. II, principe 11. Cet ouvrage ne fut publié qu'après la mort de Gerdil, bien qu'il ait été composé avant son autre ouvrage plus considérable qui est intitulé : *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine*

Les deux dernières différences qu'indique Gerdil ne peuvent avoir de la valeur que si la première est fondée. Si la connaissance par laquelle nous concevons Dieu comme l'être sans restriction est la première et la condition de toute autre connaissance intellectuelle, elle appartient incontestablement à l'ordre naturel, et il n'est pas moins certain que, de fait, nous ne sommes pas béatifiés par cette connaissance. Mais, pour répondre à l'objection qui lui était faite, cela ne suffit pas, car cette objection consistait à dire qu'une connaissance immédiate ne peut être que surnaturelle et qu'elle devrait rendre parfait et bienheureux l'esprit qui la posséderait. Il ne suffit donc pas de faire remarquer qu'on attribue aux forces naturelles de l'esprit la connaissance qui serait le principe de toute science, mais il faut réfuter les raisons sur lesquelles se fondent les théologiens pour soutenir que par les forces naturelles nous ne pouvons avoir aucune connaissance immédiate de Dieu. Il ne sert de rien non plus de montrer par divers exemples, comme le fait Gerdil, que deux connaissances peuvent différer l'une de l'autre, bien qu'elles aient le même objet, parce que l'une se

des idées contre l'Examen de M. Locke. — Dans l'édition de ses œuvres complètes, qu'il fit lui-même en 1787, l'auteur fit précéder ce dernier ouvrage d'une préface dans laquelle il déclare que cette dissertation était un travail de sa première jeunesse, et qu'il l'avait composée, moins pour démontrer que le système de Malebranche peut être soutenu, que pour faire voir la nullité des raisons que lui oppose Locke. On s'explique peut-être par cette raison que cet ouvrage antérieur, dont nous parlions plus haut, n'ait pas été publié durant la vie de l'auteur. Toujours est-il, qu'après une déclaration si explicite, les partisans de l'intuition ne peuvent plus placer leurs opinions à l'abri de l'autorité de ce cardinal savant, pieux et orthodoxe, d'autant plus que dans les ouvrages composés à un âge plus mûr on chercherait vainement *ces opinions de sa première jeunesse.* Il y parle au contraire tout autrement de l'origine de nos connaissances. Cf. Liberatore, *Della conoscenza intellectuale,* p. 1ª, c. 2, art. XII, § 3. — Du reste, si Gerdil, pour défendre Malebranche, n'a pas craint de s'élever contre toute la scolastique, comment pourrait-on nous blâmer de ce que, pour justifier la scolastique, nous ne craignons pas de nous mettre en contradiction avec lui?

trouve accompagnée d'une impression sur l'âme et que cette impression manque à l'autre. Il fallait plutôt démontrer encore, contre l'enseignement unanime des théologiens, que la connaissance de Dieu peut être immédiate et exister néanmoins sans une telle impression sur l'âme. Toutefois il pourrait peut-être établir sans trop de difficultés ce dernier point, si la première différence était fondée.

Cette première différence consiste en ce que la raison, dans sa connaissance naturelle, a bien pour objet immédiat Dieu, en tant qu'il est sans limites dans son être et archétype de toutes les choses créées, mais qu'elle ne perçoit pas Dieu dans son être intime ou son essence proprement dite. Pour connaître clairement cette essence, il ne suffit pas, dit-il, de concevoir d'une manière quelconque l'être sans restriction, mais on doit connaître en même temps comment cet être illimité subsiste en lui-même et par lui-même et, sans préjudice de sa simplicité absolue, contient en lui toutes les réalités. Cela est très-vrai ; mais cette considération suffit-elle donc pour démontrer que Dieu peut être l'objet immédiat de la connaissance sans qu'il soit connu d'après son essence ? Gerdil, ce semble, croyait que cela n'avait pas besoin d'être prouvé ; car voici comment il s'exprime : « Comme il est incontestable que Dieu peut manifester ce qui se rapporte en lui aux créatures et par quoi il est leur archétype, et même quelques-uns de ses attributs, sans faire connaître le fond plus intime de son essence, nous disons que la connaissance dont les corps sont l'objet naît dans l'esprit de son union avec les idées divines qui sont leur archétype, mais que la connaissance qu'il a de Dieu se borne à l'attribut de l'être infini ou de la perfection suprême, en tant que cet attribut (ou cette perfection) est virtuellement distinct de l'essence dont il procède. » Cependant saint Thomas doit avoir regardé comme manifestement faux ce que Gerdil déclare ici incontestable. Car, dans les deux passages que nous avons

cités, il suppose que connaître Dieu *en premier lieu* et le connaître *d'après son essence* sont une seule et même chose. Comme ce qui est connu avant toute autre chose doit, sans aucun doute, être connu immédiatement, les paroles de saint Thomas impliquent qu'on ne peut connaître Dieu immédiatement, sans le connaître d'après son essence. Or c'est ce qu'il ne pouvait pas supposer, s'il avait cru, comme Gerdil, que Dieu puisse se révéler (immédiatement) à l'esprit sans manifester son essence.

383. Pour comprendre le fondement de cette doctrine de saint Thomas ou plutôt des scolastiques en général, rappelons-nous la définition de la connaissance immédiate. Nous devons distinguer, dit saint Thomas, *un triple moyen* (medium) dans la connaissance intellectuelle. Le *premier* peut être comparé à la lumière qui rend les objets visibles; c'est un moyen toutefois qui n'existe pas en dehors de la raison, comme la lumière du soleil, mais qui consiste plutôt dans une force inhérenteà l'âme : la faculté d'abstraire. Le *second* moyen est la forme intellectuelle qu'on nomme aussi *espèce*, image intelligible, parce qu'elle peut être comparée, d'une certaine manière, à l'image que l'œil reçoit par la lumière. Le *troisième* enfin, une chose dont la connaissance nous sert pour en connaître une autre; c'est ainsi que nous connaissons une chose par ses effets ou par les choses qui lui sont semblables ou opposées. Dans ce troisième moyen seul, la connaissance cesse d'être immédiate; car la lumière et l'espèce intelligible sont des moyens, non pas en ce sens que nous connaissions d'abord cette lumière et cette espèce pour connaître ensuite par elles l'objet, mais seulement en ce sens qu'elles rendent possible et qu'elles déterminent l'activité de l'intelligence. Mais, toutes les fois que la raison reçoit l'espèce intelligible de l'objet même, et, par conséquent, qu'elle connaît immédiatement, elle doit aussi connaître la chose, dans la mesure qu'elle la connaît, telle qu'elle

est en elle-même, c'est-à-dire selon tout son être spécifique[1]. (*Cf.*, n. 39. 40.)

Avant de poursuivre, nous devons ici faire ressortir les points dans lesquels Malebranche et après lui Gerdil s'écartent de ces définitions de saint Thomas. Si Malebranche, à l'exemple de saint Augustin, corrige la théorie de Platon, en n'accordant aux idées, qui sont les archétypes des choses, d'autre réalité que celle qu'elles ont en Dieu ; toutefois, quant à l'influence que les idées éternelles doivent avoir sur notre connaissance, il va encore plus loin que les platoniciens eux-mêmes. Tandis que ces derniers admettaient que les idées ne déterminent pas par elles-mêmes notre âme à la connaissance, mais engendrent dans l'intelligence les formes par lesquelles celle-ci connaît (les *species intelligibiles* des scolastiques), Malebranche soutient que les idées ou plutôt l'essence divine, en tant qu'elle contient en elle-même les archétypes de toutes les choses, s'unit elle-même

[1] In visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum, *sub quo* intellectus videt, quod disponit ad videndum ; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est, *quo* videt ; hoc est species intelligibilis, quæ intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem, sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est, *in quo* aliquid videtur ; et hoc est res aliqua, per quam in cognitionem alterius pervenimus, sicut in effectu videmus causam et in uno similium vel contrariorum videtur aliud : et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo et secundum non faciunt mediatam visionem : immediate enim dicitur aliquis lapidem videre, quamvis eum per speciem ejus in oculo per lumen videat : quia visus non fertur in hæc media tanquam in visibilia, sed per hæc media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam... Quando aliquid videtur per speciem suam, oportet quod species illa repræsentet rem illam secundum completum esse suæ speciei ; alias non diceretur res illa immediate videri, sed umbra ejus, sicut si similitudo lucis fieret in oculo per modum coloris, quia est lux obumbrata. (S. Thom., *Quodlib.*, VII, a. 1. — Cf. *Summ.*, p. 1, q. 12, a. 9. — Suarez, *De Angelis*, lib. 2, c. 17.)

l'âme d'une manière intelligible, par conséquent à la anière d'une forme intellectuelle, et la détermine à connâtre. En outre, soit à dessein soit par inadvertance, Mabranche s'écarte de la doctrine commune en regardant dée par laquelle nous connaissons comme l'objet le plus rochain et le plus immédiat de notre connaissance; tandis u'au contraire, comme le faisait remarquer saint Thomas, est indubitable, même par l'expérience, que nous ne connaissons point les idées, c'est-à-dire, ce par quoi l'esprit conaît, ou bien que nous les connaissons seulement par la réexion sur notre connaissance (n. 39, 160). Gerdil, sur ces oints, embrasse le sentiment de Malebranche. Après avoir herché à démontrer que nous connaissons les choses, ion par des formes créées (*espèces intelligibles*), mais par es archétypes incréés, il conclut que ces archétypes et, par onséquent, l'essence de Dieu est l'objet premier et imnédiat de la connaissance.

384. Or, pour revenir à notre question, Gerdil est obligé, récisément parce qu'il met à la place des espèces intelligibles les archétypes contenus en Dieu, de tenir absolument ce que toute connaissance immédiate, en tant qu'elle ateint l'objet, le perçoive en lui-même, c'est-à-dire par des oncepts propres, et non par des représentations analogiques. i l'on pouvait en douter, ce serait uniquement parce ue l'objet se manifesterait par une forme qui n'est pas a chose connue, bien qu'elle soit son image. Cependant, si 'objet ou son archétype éternel, non-seulement engendre n nous une image intelligible, mais encore *détermine par ui-même* la raison à connaître, il n'est pas moins impossible que cet objet ne soit pas perçu *tel qu'il est en lui-même* u'il est impossible que la pensée (l'acte de penser) ne réonde pas pleinement à ce que nous pensons, c'est-à-dire à a cause (formelle) qui détermine immédiatement notre acte.

Nous disions toutefois que, par la connaissance imméate, l'objet est connu tel qu'il est, *en tant que notre con-*

naissance l'atteint. En effet, la connaissance même immédiate peut être abstraite et incomplète : les représentations intellectuelles, par exemple, par lesquelles nous concevons des choses sensibles sont abstraites et néanmoins immédiates en ce sens qu'elles sont précédées, non d'une autre représentation intellectuelle, mais seulement de perceptions sensibles. Par représentations abstraites on n'entend communément, il est vrai, que celles qui, négligeant ce qui est individuel et concret, considèrent uniquement ce qui est universel et idéal ; cependant il est clair que nous pouvons pareillement concevoir la substance sans les accidents, et *vice-versa* quelqu'une des propriétés de l'obje sans la substance. C'est ainsi, par exemple, que la géométri ne considère dans les corps que les superficies. Remarquon en outre que, d'après la doctrine des scolastiques, nous n pouvons connaître, par des concepts immédiats et propre dans le sens strict du mot, même dans les choses sensible rien que les propriétés externes. Ceci nous ramène au véritable point de cette controverse. D'après Gerdil, la con naissance immédiate de Dieu, laquelle serait le principe d toute connaissance, est restreinte aux attributs de Dieu, c'est pourquoi il la nomme également abstraite[1]. No soutenons, au contraire, avec la scolastique, qu'une connai sance immédiate peut bien être abstraite et par suite i complète, quand elle a pour objet les créatures, mais n quand Dieu en est l'objet. Si Dieu est connu immédiat ment, il est connu dans son individualité et sa réalité co crète et *quant à toute son essence*. C'est ce dernier poi surtout que nous avons à démontrer.

385. Toute chose qui est connue sur Dieu immédiat

[1] La connaissance que nous avons de Dieu est comme une c naissance abstraite, puisqu'elle nous représente non le fond m de l'essence divine, mais seulement l'attribut par lequel cette esse est l'être sans restriction ou la souveraine perfection. (*Princ.* n loc. cit.)

ment est connue, non par des représentations analogiques ou négatives, mais par des concepts propres et, par conséquent, telle qu'elle est en Dieu. Donc, si Dieu se manifeste à l'esprit par lui-même, et même, comme le veut Gerdil, se manifeste en s'unissant à la raison comme l'objet intelligible, l'esprit ne peut avoir de cet être sans restriction, comme de tout autre attribut divin, qu'une connaissance telle que cet attribut soit perçu *comme il est en lui-même*. Or les attributs divins ne sont pas, comme les propriétés des créatures, des accidents qui perfectionnent l'essence, mais ils sont l'essence même, en sorte que tous les attributs s'identifient, dans une souveraine simplicité, les uns avec les autres et avec l'essence. Il est donc absolument impossible de connaître directement et par lui-même aucun attribut de Dieu sans connaître tous les autres attributs et le fond le plus intime de l'essence divine. Gerdil dit à l'endroit cité que l'attribut de l'infinité est *virtuellement* distinct de l'essence dont il procède : et sans aucun doute il conviendra aussi que cette distinction est *seulement virtuelle* et non aussi réelle. En quoi consiste donc la distinction virtuelle, si ce n'est en ce que nous avons une raison de faire une telle distinction dans nos pensées imparfaites, bien qu'elle n'existe d'aucune manière dans l'être même de Dieu ? L'être divin contient en lui-même toutes les perfections qu'on peut concevoir ; cependant il n'est pas composé de plusieurs choses distinctes, mais il est dans l'unité la plus parfaite et, s'il est permis de s'exprimer ainsi, *par la plénitude intensive* de son être, tout ce qui est parfait. A cause de cette perfection infinie, comme à cause de son indépendance absolue, l'essence divine est d'une nature toute spéciale, absolument et par tout son être, différente de toute autre essence. Par conséquent, si nous connaissions cet être par une intuition intellectuelle, nous le connaîtrions quant à son caractère distinctif, et conséquemment par une seule et

même représentation nous percevrions non-seulement son infinité, mais encore cette indépendance absolue en vertu de laquelle il existe par lui-même, ainsi que la manière dont il contient chacune de ses perfections : en un mot, nous aurions de Dieu la connaissance qui, d'après la définition même de Gerdil, constitue une vision de l'essence divine. Dans les choses qui nous entourent, nous pouvons connaître immédiatement leur existence, ainsi que quelques-unes de leurs propriétés sans que pour cela nous connaissions leur essence ; mais cela n'est possible que parce que leur existence et leurs propriétés ne constituent pas leur essence.

386. D'après la doctrine commune des théologiens, exposée *ex professo* par Suarez [1], il est absolument impossible que les bienheureux contemplent l'essence de Dieu sans connaître toutes les perfections divines. La raison qu'on en donne, déduite de la nature des choses, n'est autre que la simplicité de l'être divin. Voilà aussi pourquoi Suarez dit que l'opinion contraire ne pourrait avoir quelque fondement que s'il y avait une distinction réelle quelconque entre les attributs et l'essence. Mais, lorsque ce que nous distinguons dans nos pensées abstraites est parfaitement identique dans la chose, il n'est pas possible que l'un puisse être perçu sans l'autre. Dans un autre endroit, il montre avec la même netteté que si Dieu ou quelqu'un de ses attributs était connu immédiatement, toute l'essence divine serait nécessairement connue de la même manière [2], et il oppose cette vérité à ceux qui pensaient que l'âme, délivrée des entraves du corps, pourrait parvenir, même par ses forces naturelles, à une certaine vision de Dieu [3]. Tous les théologiens enseignaient unanimement que dans

[1] *De Deo*, lib. II, c. 22.

[2] Si videtur Deus vel aliqua attributa ejus, necesse est videri totam essentiam Dei. (Tom. IV. *De ult. fine*, disp. XVI, sect. 2, n. 5.)

[3] In homine non est potentia ulla naturalis neque passiva neque

l'ordre naturel nous ne connaissons de Dieu que ce que ses œuvres manifestent, en particulier que, comme créateur de toutes choses, il est lui-même incréé, éternel, immense, unique, et qu'il possède éminemment toutes les perfections des créatures; tandis que dans l'ordre surnaturel nous sommes initiés à la vie intime de Dieu, nous connaissons le mystère de la Trinité et un grand nombre de vérités qui s'y rattachent. Comme nous connaissons ces vérités surnaturelles dans cette vie par la foi et dans la vie future par la vision, ainsi l'âme humaine, séparée du corps, pourrait, d'après les théologiens dont Suarez réfute le sentiment, s'il n'avait pas plu à Dieu de l'élever au-dessus de l'ordre naturel, connaître immédiatement toutes les autres vérités que maintenant nous obtenons par la considération des créatures, et jouir ainsi de sa béatitude naturelle. D'après l'opinion commune, au contraire, cette félicité naturelle consisterait dans une connaissance de Dieu bien plus parfaite, il est vrai, que notre connaissance actuelle, mais qui serait néanmoins de la même espèce, en ce sens, que ce serait toujours une connaissance obtenue par les œuvres de Dieu, et par conséquent médiate. Or, puisqu'on opposait à cette opinion qui s'écarte de l'enseignement commun la raison indiquée par Suarez, on comprend que l'impossibilité de connaître immédiatement quelques-uns des attributs de Dieu sans connaître son essence tout entière, ne se conclut pas d'une propriété particulière de la vision dont jouissent les bienheureux du ciel, mais est une conséquence, d'une part, de la nature de la connaissance immédiate, et, d'autre part, du caractère essentiel de l'Etre divin. Avec saint Thomas on raisonnait ainsi : Si Dieu est connu avant tout et, par suite immédiatement, son être est perçu tel qu'il est; or, c'est ce qui constitue la béatitude surnaturelle. D'ailleurs, Suarez, dans

activa nec totalis nec partialis ad videndum Deum, sed obedientialis tantum. (*Ibid.*, n. 7.)

un autre endroit, s'exprime encore sur cette question avec plus de clarté[1]. Voilà donc à quel point ces grands Docteurs étaient éloignés de penser comme Gerdil, quand il dit qu'il est incontestable que Dieu peut faire connaître son être sans restriction et diverses autres perfections sans manifester le fond de son essence. Ils sont encore unanimes à le contredire, quand il nomme naturelle la connaissance immédiate de Dieu, laquelle se borne aux attributs, et surnaturelle la connaissance qui s'étend à l'essence ou à l'être intime.

Toutefois Gerdil et d'autres partisans de la même opinion représentent encore la connaissance immédiate que la raison aurait de Dieu, non-seulement comme bornée, incomplète, mais encore comme moins claire et moins déterminée, tandis que dans l'opinion combattue par Suarez on affirmait une vision claire de Dieu. Mais cette considération n'a aucune valeur dans la question qui nous occupe ; car on n'appelle claire la connaissance immédiate que pour l'opposer à la connaissance obscure de la foi ou à la connaissance analogique de la raison. Comme toute connaissance immédiate perçoit ce à quoi elle s'étend selon son être spécifique, elle est, et par la même raison, claire et déterminée, comme Suarez le déclare lui-même dans un autre endroit[2]. Même dans la vision béatifique il y a plus ou moins de

[1] Advertendum est, valde errare eos qui dicunt, hanc beatitudinem (naturalem) ex parte intellectus consistere in clara visione Dei, ut est prima causa naturalis, quod videntur interdum insinuare, qui ponunt naturalem appetitum ad videndum Deum : est enim hoc omnino falsum, quia *illa visio, utcumque consideretur, est supernaturalis* et non debita naturæ, et posset homo creari absque ordine ad illam consequendam, ut supra (disp. iv, sect. 3) ostensum est ; neque quidquam refert distinctio de visione Dei ut prima causa vel sub alia ratione : *quia omnis visio Dei est ejusdem rationis et per eam videtur Deus ut in se est* tam ut trinus quam ut unus et tam ut auctor gratiæ quam naturæ. (Disp. xv, sect. 1, n. 4.)

[2] Impossibile est, veritatem aliquam intelligibilem videri in se et sine medio nisi aperte et clare. (Tom. I, *De Deo*, lib. ii, c. 18, n. 2.

clarté, mais l'obscurité ne se trouve dans aucune intuition intellectuelle.

387. Néanmoins, pour étayer l'opinion de Malebranche, on s'est appuyé sur la doctrine d'un scolastique moderne assez célèbre. Martinez Ripalda soutenait, dit-on, qu'outre la vision béatifique qui nous est promise dans l'Écriture sainte, il pouvait y avoir une connaissance immédiate de l'Être divin, laquelle serait bien moins parfaite et ne dépasserait pas les forces naturelles de l'âme humaine. Mais c'est à tort qn'on accuse ainsi Ripalda ; il n'a rien nié de ce que nous venons de présenter comme doctrine de la scolastique. Par quel malentendu a-t-on donc été amené à lui attribuer cette opinion ? D'après les explications que nous donnent les saints Pères des promesses divines, l'âme, contemplant Dieu tel qu'il est, est tellement élevée au-dessus d'elle-même qu'elle connaît d'une manière qui est naturelle à Dieu seul ; transfigurée et transformée en image de Dieu, elle participe à sa béatitude incréée. Voilà pourquoi les scolastiques disent que la vision de Dieu, telle qu'elle existe dans le ciel, non-seulement dépasse toutes les exigences de la nature humaine et de la nature angélique, mais encore qu'il ne peut y avoir une créature tellement parfaite que cette vision lui soit naturelle. C'est donc uniquement cette dernière proposition que Ripalda croyait pouvoir révoquer en doute[1]. Nulle part il n'enseigne, — ce qui seul est ici en cause — qu'il puisse y avoir une connaissance immédiate de Dieu qui ne soit pas distincte de la vision qui nous est promise et par laquelle nous contemplerons Dieu face à face. Jamais il n'a soutenu que l'ange ni l'âme humaine délivrée du corps, ni surtout l'âme captive et appesantie sous le poids de la matière, puissent élever le regard jusqu'à l'être très-pur de Dieu et le percevoir en lui-même, de quelque manière que ce soit. La vision

[1] *De ente supernaturali*, disp. XXVII.

de Dieu ne pourrait même pas, dans son opinion, être naturelle à cette créature très-parfaite qu'il suppose possible, comme si elle en possédait l'aptitude par des forces intellectuelles fondées sur son être, mais seulement en ce sens qu'elle ne pourrait arriver à la perfection correspondant à son être que si Dieu la faisait participer à une telle vision.

388. Avec plus de raison on pourrait s'appuyer sur Scot. Celui-ci croyait, en effet, pouvoir admettre dans les anges une connaissance naturelle par laquelle ils connaîtraient l'essence de Dieu sans que, néanmoins, ils le vissent face à face ou tel qu'il est en lui-même. Il part d'une distinction qui n'est pas sans importance. Comme l'imagination peut se représenter une chose de la même manière que l'œil la perçoit, bien qu'elle ne soit ni actuellement présente ni réelle, ainsi pareillement la raison peut connaître l'objet quant à son essence, sans que, par cette connaissance, l'objet lui soit présent quant à sa réalité actuelle. Or la véritable intuition (*cognitio intuitiva*) n'existe que si la chose connue est rendue présente d'après son existence actuelle; toute autre connaissance, bien qu'elle atteigne clairement et nettement l'essence de l'objet, reste toujours abstraite (*cognitio abstractiva*)[1]. Par conséquent, continue Scot, la vision intuitive de Dieu ne peut être naturelle même à l'ange, mais celui-ci peut bien posséder naturellement cette connaissance abstraite par laquelle l'essence divine est, sinon représentée dans son existence

[1] Potest aliqua esse cognitio objecti secundum quod abstrahit ab omni existentia actuali, et potest esse aliqua ejus, secundum quod existens, et secundum quod præsens in aliqua existentia actuali... Primam voco abstractivam, quæ est ipsius quidditatis, secundum quod abstrahitur ab existentia actuali et non existentia; secundam, scilicet quæ est quidditatis rei secundum ejus existentiam actualem vel quæ est rei præsentis secundum talem existentiam, voco intuitivam... qua dicimur intueri rem sicut est in se... et quæ dicitur facie ad faciem... (*In lib.*, II, dist. III, q. 9.)

naturelle, du moins conçue par son caractère distinctif. Car nous ne pouvons pas, non plus, admettre en lui une imperfection aussi grande que nous la constatons en nous-mêmes. Il faut donc lui attribuer toute la perfection qu'il est possible de concevoir dans une créature. Or on ne voit aucune contradiction en ce qu'un esprit créé possède cette connaissance abstraite de l'essence divine. Par conséquent, on peut, avec quelque fondement, la supposer dans les anges [1].

Toutefois Suarez conteste précisément la possibilité d'une telle connaissance, et par la raison facile à comprendre, que l'essence divine ne peut être connue quant à son caractère propre sans qu'elle soit représentée à l'esprit d'après son être actuel. Car de tous les attributs essentiels à Dieu, le premier et le principal, c'est qu'il existe nécessairement et par lui-même, en sorte que l'être lui est essentiel ou, comme s'exprime saint Thomas, que l'existence et l'essence sont en lui une même chose. Bien donc que Scot ait raison de dire que nous connaissons avec netteté bien des essences sans que l'existence des choses nous soit présente en même temps, toutefois il ne pouvait pas appliquer cette vérité à la connaissance de Dieu. Car dans les créatures qui peuvent exister et ne pas exister, l'existence n'est pas identique à l'essence et, par conséquent, n'est pas nécessairement connue avec celle-ci; mais, en percevant l'essence de Dieu par son attribut distinctif, on doit aussi percevoir en elle et avec elle tout l'être divin. De même donc que Suarez soutient contre Scot que Dieu ne peut être connu d'après son essence sans qu'il soit présent à l'esprit

[1] Hac distinctione præmissa respondeo, quod licet secundum communiter loquentes non posset angelus ex puris naturalibus habere cognitionem Dei intuitivam, tamen non videtur negandum, quin possit naturaliter habere cognitionem ejus abstractivam : hoc modo intelligendo, quod species aliqua distincte repræsentet istam essentiam, licet non repræsentet eam ut in se præsentialiter existentem. (*Ibid.*)



par son existence, ainsi il nous est permis de dire contre Malebranche et Gerdil que l'être divin ne peut être connu (immédiatement) dans son infinité sans que l'essence de Dieu soit elle-même (immédiatement) connue et sans que l'esprit connaissant soit béatifié.

389. D'ailleurs si Gerdil voulait s'appuyer sur Scot, il serait réfuté d'une autre manière par Scot même. Dans le passage où se trouve exposée la doctrine dont nous venons de parler, Scot fait remarquer que les anges posséderaient la connaissance abstraite de l'essence divine par le moyen d'une forme intellectuelle (*species*) que Dieu aurait créée en eux, mais qu'ils n'y parviendraient pas, parce que l'essence divine s'unirait à eux d'une manière intelligible. Et pourquoi insiste-t-il sur cette vérité? Il soutenait, il est vrai, que Dieu peut être connu, quant à son essence, autrement que par une telle union avec l'esprit connaissant; cependant, d'accord avec saint Thomas et tous les scolastiques, il enseignait qu'une telle union de l'esprit avec Dieu est absolument surnaturelle et élève incontestablement l'esprit qui la possède jusqu'à la vision intuitive et béatifique de Dieu. Or, comme nous l'avons déjà fait observer, Malebranche et Gerdil soutenaient précisément que cette connaissance immédiate, non-seulement naturelle, mais encore essentielle à la raison, se forme, parce que l'essence divine s'unit intelligiblement à l'âme[1].

[1] Dans un passage que nous citerons plus loin, Gerdil dit que l'âme ne peut absolument rien connaître, si ce n'est par son union immédiate avec Dieu; et il cherche à prouver que cette présence de l'essence divine rend absolument inutiles toutes les espèces intelligibles dont parle l'école. (*Défense*, dissert. prélim. n. 24, 25.) Mais, dans le passage que nous avons cité plus haut, il n'hésite pas à affirmer que la raison ne peut avoir aucune représentation de l'infini, *nisi aliqua res intelligibilis infinita esset intellectui conjuncta modo intelligibili* (princip. 11). — Et voici comment il s'était déjà exprimé dès le début dans le même ouvrage : « Comme il n'y a que l'essence de Dieu qui, pour être l'Être sans restriction, contient éminemment

Enfin, quand même nous accorderions que cette opinion de Scot sur la connaissance abstraite ait une certaine probabilité, que ces théologiens si sévèrement blamés par Suarez n'aient pas été téméraires en admettant la possibilité d'une intuition, dans laquelle Dieu se manifesterait comme auteur du monde sans découvrir sa vie intime, qu'enfin Ripalda se soit rangé à cette opinion, n'aurions-nous plus le droit de déclarer que la doctrine que nous avons ici à démontrer contre Malebranche était unanimement admise avant lui par tous les théologiens? Les scolastiques dont nous venons de parler soutenaient qu'on peut connaître Dieu immédiatement sans le voir face à face comme les bienheureux; mais prétendaient-ils aussi qu'un esprit peut connaître Dieu immédiatement et néanmoins être sujet aux doutes et à l'erreur dans la connaissance de Dieu? Au contraire, ils faisaient consister dans cette connaissance immédiate la béatitude naturelle, et ils la soutenaient précisément parce qu'ils étaient persuadés que la connaissance médiate de Dieu ne suffit pas pour rendre l'esprit pleinement heureux, bien qu'elle fût parfaite dans son genre et par conséquent exempte de toute erreur et de toute incertitude. Ils ne se contentaient donc pas de cette connaissance, et c'est pourquoi ils soutenaient cette connaissance immédiate dont nous venons de parler. Et Scot cherchait à prouver son opinion, en disant que la connaissance naturelle à l'ange doit être supérieure, spécifiquement, à celle qui fait la béatitude naturelle de l'homme. Par conséquent, même dans l'opinion de ces théologiens, l'argumentation

la réalité et la perfection de toutes les choses possibles, et par conséquent est la ressemblance parfaite de tous les êtres en tant qu'elle contient les idées archétypes de tous, comme d'ailleurs l'essence divine est la seule qu'on conçoive pouvoir s'unir intimement et d'une façon intelligible à tous les esprits : rien n'est plus simple ni plus conforme à la raison que de dire que c'est par cette union aux idées archétypes que l'on aperçoit tout ce qu'on connaît par idée et non par sentiment confus. (*Princ. métaph.*, liv. I, princ. 1.)

de saint Thomas conserve toute sa force probante. Nous pourrions toujours dire avec lui : « Si Dieu était l'objet premier et immédiat de notre connaissance, nous ne pourrions ni nous tromper dans sa connaissance, ni être dans l'incertitude, et nous jouirions, déjà pendant cette vie, de la béatitude (sinon surnaturelle, du moins naturelle). »

Enfin à toutes ces considérations s'ajoute encore que Scot ne parle que des anges, et que même ces autres théologiens, qui parlent de l'homme, n'ont pas en vue l'homme dans son état actuel, mais l'âme séparée du corps. En supposant donc que la connaissance immédiate de Dieu fût naturelle à cette âme, néanmoins on ne pourrait pas affirmer la même chose de l'esprit qui est encore dépendant de la sensibilité ; car c'est surtout sur ce caractère de l'esprit humain qu'on se fonde pour lui refuser cette espèce de connaissance. Toutefois, comme on pouvait s'y attendre, les raisonnements que font dans ce but les scolastiques sont attaqués, de bien des manières, par les défenseurs de la vision intellectuelle. Examinons leurs objections.

IV.

Si, au lieu des espèces intelligibles admises par les scolastiques, on peut regarder l'essence divine comme le moyen unique de toutes les connaissances.

390. Depuis Descartes, on a beaucoup attaqué la manière dont la scolastique cherchait à expliquer la connaissance, et

surtout sa théorie des espèces intelligibles; mais on est surpris de voir jusqu'à quel point on défigure cette théorie pour la combattre. Pour expliquer son opinion sur la nature et l'origine de la connaissance, saint Thomas commence par rappeler les systèmes des philosophes grecs. Aristote, dit-il, tenait le juste milieu entre les empiriques et les platoniciens. Les empiriques n'admettaient pas de différence essentielle entre la raison et la sensibilité. Ils pensaient que les sens connaissent au moyen d'images matérielles qui, partant des choses, pénètrent jusque dans les organes de la sensibilité; de même ils croyaient que ces images sensibles s'impriment dans l'âme et produisent ainsi les concepts. — Platon avait reconnu la nature spirituelle de l'âme au moyen de son activité intellectuelle, et, comprenant que rien de matériel ne peut influer sur un principe immatériel, il admettait que les idées des choses, existant en dehors de celles-ci, influaient sur notre âme et engendraient en nous la connaissance intellectuelle. Aristote, au contraire, tout en regardant, comme Platon, l'âme humaine comme un être spirituel, ne perdait pas de vue que cette âme non-seulement demeure dans le corps, mais encore est unie au corps de manière à former avec lui un même être. Il expliquait donc la double connaissance que possède l'homme, c'est-à-dire la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, en disant que, outre la faculté qui a besoin pour agir d'un organe corporel, l'âme possède une faculté supérieure qui, dans son activité, ne se sert pas d'organes. Il accordait, par conséquent, que la perception sensible vient à la suite d'impressions que les organes reçoivent des objets extérieurs; toutefois, pour expliquer ces impressions, il rejetait entièrement les *images atomiques* que Démocrite suppose parties des choses. Et pour expliquer la connaissance intellectuelle, il n'admet point que la représentation sensible soit imprimée dans la substance spirituelle de l'âme; elle naît, au contraire, d'après lui, parce

que la faculté supérieure de connaître, la raison, forme des choses dont les sens perçoivent les phénomènes extérieurs des représentations intellectuelles qui nous les font connaître d'après leur essence [1].

Les scolastiques postérieurs, en traitant des universaux, parlent aussi plus ou moins longuement de cette opposition que la théorie péripatéticienne forme avec le système empirique, sans se perdre dans les fictions de l'école platonicienne. En parlant de l'abstraction, nous avons fait remarquer avec quel soin l'ancienne école cherchait à prouver que les représentations sensibles, tant qu'elles restent des images de l'imagination, ne peuvent d'aucune manière toucher la substance spirituelle, et que, par conséquent, l'image intelligible ne peut pas résulter de ce que l'image sensible serait imprimée dans l'esprit (p. 74-75). Il est possible que cette doctrine ait été exposée par certains scolastiques modernes d'une manière défectueuse et équivoque. Cependant on aurait bien pu attendre, ce semble, que ces philosophes, prétendant ouvrir des voies nouvelles dans la théorie de la connaissance, eussent cherché à connaître la doctrine ancienne, en l'étudiant chez ses vrais représentants. Pardonnerons-nous à Malebranche d'avoir imputé aux scolastiques les erreurs grossières de Démocrite dans toute leur nudité difforme ? Pour démontrer que son opinion est seule admissible, il cherche d'abord à réfuter les quatre autres systèmes qu'en dehors du sien il suppose seuls possibles. Le premier soutient que les choses engendrent en nous les représentations ; le second, que l'âme les produit elle-même ; le troisième, que Dieu les a mises dans l'âme en la créant ou qu'il les engendre en nous, toutes les fois que nous connaissons ; le quatrième enfin, que notre âme a en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans les objets et qu'ainsi elle peut

[1] *Summ.*, p. 1, q. 84, a. 6. — *De Verit.*, q. 10, a. 6.

connaître toutes les choses par sa propre essence[1]. — Malebranche attribue la première de ces opinions, non-seulement aux anciens philosophes grecs, mais encore aux scolastiques. Ceux-ci, à l'en croire, expliquaient les représentations sensibles au moyen d'images matérielles, composées d'atomes, lesquelles, se détachant des objets extérieurs, traverseraient l'air et viendraient se fixer dans les sens, et ces sortes d'images matérielles et sensibles forment ce qu'ils appelaient *species impressa;* ensuite ces mêmes images, en vertu de l'intellect agent, passent de l'imagination dans la raison ou sont reçues dans l'intellect patient et deviennent des représentations intellectuelles; elles sont appelées comme telles espèces expresses (*species expressa*) [2]. Malebranche impute donc aux scolastiques les opinions erronées qu'ils combattaient au contraire de la manière la plus énergique; et, en outre, il montre clairement qu'il ignore tout-à-fait leur manière de s'exprimer. Pour les scolastiques *species impressa* était la forme intellectuelle (habituelle) qui réside dans l'âme d'une manière latente, tandis que *species expressa* était celle qui intervient dans la repré-

[1] Nous assurons donc qu'il est absolument nécessaire que les idées que nous avons des corps, et de tous les autres objets que nous n'apercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps ou de ces objets : ou bien que notre âme ait la puissance de produire ces idées : ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant ou qu'il qu'il les produise toutes les fois qu'on pense à quelque objet : ou que l'âme ait en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans les corps : ou bien qu'elle soit unie avec un Être tout parfait et qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles, ou toutes les idées des êtres créés. (*De la recherche de la vérité*, liv. III, part. II, ch. I.)

[2] Ils (les péripatéticiens) appellent ces espèces-là impresses, parce que les objets les impriment dans les sens extérieurs. Ces espèces impresses, étant matérielles et sensibles, sont rendues intelligibles par l'intellect agent ou agissant, et sont propres pour être reçues dans l'intellect patient. Ces espèces ainsi spiritualisées sont appelées espèces expresses, parce qu'elles sont exprimées des impresses. (*Ibid.*, p. 2, ch. II.)

sentation actuelle ou dans l'acte de connaître; et ils admettaient cette distinction dans la représentation sensible (*species sensibilis*) aussi bien que dans l'intellectuelle (*species intelligibilis*).

391. C'est une chose bien regrettable que Gerdil même ait cru solidement réfutées, par les observations de Malebranche sur les images matérielles de la connaissance, non-seulement la théorie d'Épicure et de Démocrite, mais encore celle des péripatéticiens et des scolastiques [1]. En vain on chercherait, dans ses écrits sur cette question, une rectification des méprises si grossières de Malebranche. — Il lui donne même raison pour toutes les autres preuves. Après avoir réfuté l'erreur dont nous avons fait mention, Malebranche attaque l'opinion de ceux qui croient, comme il s'exprime, « que nos âmes possèdent la puissance de produire les idées des choses auxquelles elles veulent penser, et qu'elles y sont excitées par les impressions que les objets font sur le corps, quoique ces impressions n'aient aucune ressemblance avec les choses dont elles proviennent. » Lorsque Malebranche rejette ce sentiment, parce qu'il attribuerait à l'esprit humain la puissance de créer, Gerdil se montre parfaitement satisfait de cette raison. Remarquons toutefois qu'on entend ici par l'idée, non la représentation, mais la cause immédiate de la connaissance ou ce qui détermine l'âme à connaître (d'après les scolastiques, l'espèce intelligible ou l'image intellectuelle). Supposé donc, dit Gerdil, que l'idée ne soit pas une substance, elle est néanmoins quelque chose de réel, et même de spirituel, et comme telle plus noble que les choses que nous pensons par elle. Par conséquent, « en assurant que l'âme a la puissance de produire ses idées, on se met en danger d'assurer qu'elle peut produire des Etres plus nobles que

[1] *Défense*, etc., sect. II, ch. I.

ceux que Dieu a créés[1]. » Et on ne peut pas répliquer, dit-il, que l'âme produit ses idées, non de rien, mais au moyen de l'impression sensible qui précède. Car de quelque manière que cette impression soit travaillée et transformée, elle ne peut jamais devenir une représentation intellectuelle. Donc, dire que l'âme forme ses idées au moyen des impressions sensibles, c'est uniquement affirmer, en se servant de termes absurdes, qu'elle les produit de rien par une création proprement dite. Car il est absurde qu'une chose soit produite d'une autre qui ne peut en rien contribuer à sa formation; ce serait comme si l'on disait qu'un ange a été produit d'une pierre[2].

392. Mais d'abord Malebranche et Gerdil auraient dû savoir que la théorie, qui depuis Aristote jusqu'à nos jours était la plus commune parmi les savants de toutes les nations, n'attribuait la formation des idées ni aux seuls objets connus ni au seul sujet connaissant, mais qu'elle établissait comme axiome la proposition de saint Augustin : la connaissance est engendrée par les deux principes, par le sujet qui connaît et par l'objet qui est connu[3]. Par conséquent, la doctrine qui, comme la plus commune, aurait dû être prise en considération par la nouvelle philosophie plus que toutes les autres, ne se trouve même pas contenue dans les quatre opinions que Malebranche expose et cherche à réfuter. Or, pour montrer combien peu les raisons exposées sont de nature à prouver la fausseté de cette théorie, il nous suffit d'en rappeler les principaux points.

[1] *Défense*, sect. III, ch. I.

[2] Il est à remarquer que si on suppose pour *sujet préexistant* à la production d'une chose un sujet qui ne puisse en rien contribuer à sa formation, la production de cette chose est une vraie création... D'où il suit que produire un ange d'une pierre, c'est le produire de rien par une création proprement dite. Il en est de même d'une idée spirituelle qu'on supposerait produite d'une impression corporelle, etc. (*Ibid.*)

[3] Ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito. (V. plus haut, n. 21.)

On affirme à la vérité, dans cette théorie, que l'objet a une certaine influence sur l'origine de la connaissance. Pour commencer par la perception sensible, les organes des sens plus nobles ne sont pas touchés par les objets mêmes, mais par un intermédiaire (*medium*) : l'œil par la lumière, l'oreille par l'air ; néanmoins il reste toujours vrai que par cet intermédiaire les objets influent sur les organes pour faire naître la connaissance ; car indubitablement ce sont les objets qui déterminent quelles impressions reçoivent l'œil au moyen de la lumière, et l'oreille au moyen de l'air. — Pour expliquer ainsi la connaissance intellectuelle, Aristote, comme l'a fait observer saint Thomas (n. 57), faisait d'abord ressortir qu'il doit y avoir dans les choses mêmes, outre les propriétés mobiles et variable que les sens perçoivent, un être permanent et immuable Or, puisque la raison est un principe immatériel, il fau qu'elle puisse séparer dans les choses ce qui leur est propr comme êtres matériels, pour ne considérer que ce qui peu exister et existe également dans les êtres immatériels C'est ainsi qu'elle fait sortir des phénomènes variables l'essence invariable. Lorsque l'âme, avec cette facult d'abstraire, se tourne vers l'objet qui lui apparaît par le sens, cet objet devient pour elle intelligible, connaissabl quant à son essence. En d'autres termes, comme l'obj produit dans l'œil l'image sensible au moyen de la lumièr ou, si l'on veut, comme la lumière produit cette image pa son union avec l'objet, ainsi l'objet engendre dans la rai son l'image intellectuelle au moyen de cette abstractior Toutefois on peut ici, et même avec plus de fondemen attribuer la production de l'espèce intelligible à la raiso unie à l'objet, car la raison en est la cause efficient tandis que l'objet n'est que la cause qui détermine l'espè intelligible et lui donne sa forme (n. 75).

Or, quelle force peuvent avoir contre la doctrine des sc lastiques, telle que nous venons de l'exposer, les objectio

de Malebranche et de Gerdil ? Si l'on prétendait réellement, dans cette théorie, transformer les impressions sensibles en formes intelligibles, nous devrions convenir que c'est une chose qui surpasse les forces de l'âme humaine, sans que nous pussions toutefois accorder à Gerdil que ce serait une création dans le sens strict du mot. Nous ne pourrions même pas lui faire cette concession, encore que la représentation sensible n'eût pas plus d'influence sur l'origine de la connaissance intellectuelle que n'en a une pierre sur l'origine de l'ange que Dieu ferait d'elle : car il reste toujours vrai que la transformation d'une substance en une autre (*transsubstantiatio*) n'est pas une création (*creatio*). Cependant, comme la transsubstantiation d'un être matériel en un être spirituel dépasse la puissance d'une créature aussi bien que la création, tout se réduit ici à savoir si dans sa théorie de la connaissance l'ancienne école admettait effectivement une transformation de la représentation sensible en une représentation intellectuelle. Or nous venons encore de rappeler que les scolastiques rejettent absolument cette transformation de l'image sensible et sa translation dans la raison. S'ils disent que l'image formée par l'imagination est perfectionnée, purifiée et spiritualisée, ces termes doivent s'entendre en ce sens que de l'objet, dont la sensibilité reçoit une image correspondant à sa nature, ou matérielle, la raison engendre en elle-même une représentation qui lui est propre. Mais quoique l'objet, et par conséquent la représentation sensible par laquelle il devient présent à l'âme, concoure à la production de l'espèce intelligible de la manière expliquée, cependant on ne peut pas regarder la représentation sensible comme le *sujet préexistant* duquel ou dans lequel l'esprit produirait l'image intellectuelle. Cette image, considérée d'après son être physique, n'est, comme la pensée elle-même, autre chose qu'une modification de l'esprit connaissant, et, par conséquent, ce de quoi et en quoi elle est produite c'est la substance de l'esprit,

et en particulier la faculté intellectuelle. Cette faculté ne s'appelle-t-elle pas *intellect possible* (νοῦς δυναμικός) précisément parce que, selon son être idéal, elle peut tout devenir? Donc, on ne peut ici parler d'aucune manière d'une vraie création (*creatio e nihilo*).

393. Avant d'exposer ces preuves, Gerdil avait averti qu'elles sont proprement dirigées contre ceux qui entendent par les idées que produit l'esprit connaissant, non pas de simples modifications, mais des êtres réellement distincts de l'esprit. On pourrait donc croire qu'il n'avait pas l'intention de réfuter par ces raisonnements la doctrine commune dont nous parlons. Néanmoins nous devons supposer que par ces êtres distincts de l'âme, il n'entend autre chose que, des accidents qui seraient réellement distincts de la substance de l'esprit humain. Car, d'une part, jamais aucun philosophe n'est allé jusqu'à douer l'âme de la faculté de produire des idées qui existeraient hors d'elle-même, et d'autre part, Malebranche et les cartésiens en général nient formellement qu'il y ait, en réalité, des accidents distincts de la substance par leur être, et, pour prouver leur opinion, ils apportent précisément la raison à laquelle nous venons de répondre. Quoi qu'il en soit, Gerdil refuse à l'âme, pour d'autres raisons, même la faculté d'engendrer en elle des pensées. Les impressions que les sens reçoivent, c'est ainsi qu'il s'exprime, ne sont que la cause occasionnelle des perceptions sensibles comme des pensées intellectuelles que Dieu produit dans notre âme par son action immédiate sur elle, et, réciproquement, nos volitions et nos pensées ne sont que les occasions des divers mouvements que Dieu produit dans notre corps[1]. De ce que les idées des choses sont présentes à l'esprit, quand nous voulons, nous ne pouvons conclure qu'une seule chose, c'est que, pour avoir ces représentations, le concours de notre volonté est ordinairement nécessaire, mais il ne s'en-

[1] *Défense*, etc., sect. I, ch. III, n. 6.

suit pas que cette volonté soit la cause principale et proprement dite qui les représente à l'esprit, et bien moins encore que notre volonté les produise de rien ni de quelque manière que ce soit[1]. Il est clair par tout cela que Gerdil, en composant cet ouvrage, acceptait complétement l'opinion des cartésiens qui attribuaient toute l'activité de laquelle naissent, dans les créatures, divers changements, non aux créatures et à Dieu, mais à Dieu seul. Inutile de revenir sur ces hypothèses pour faire voir quelles sont les conséquences absurdes auxquelles elles conduisent, et combien elles sont peu fondées (v. n. 21, 51).

394. Cependant Gerdil croit pouvoir prouver encore par d'autres arguments que l'âme n'engendre pas en elle-même les idées par lesquelles elle connaît. La dernière des quatre opinions, que Malebranche réfute avant d'établir la sienne, consiste à dire que l'âme connaît tout dans sa propre essence. Malebranche oppose avec raison à cette théorie que cela ne pourrait être possible que si l'essence de l'âme n'était pas restreinte ou limitée, mais contenait, comme l'essence divine, toute perfection. Or Gerdil pense que par la même raison il est impossible que l'esprit connaisse au moyen d'idées qui ne seraient que des modifications de son être. Il croit donc pouvoir vaincre la scolastique en se servant des armes mêmes de cette école. En partant des principes de saint Thomas, il veut démontrer que l'essence infiniment parfaite de Dieu peut seule nous servir de moyen dans la connaissance des choses[2].

Pour se frayer la voie, il parle d'abord de ce qu'il appelle la base de la théorie de Malebranche, et il cherche à prouver qu'entre l'acte de la connaissance et l'idée par laquelle on connaît il y a une distinction réelle. Il prend la défense de cette

[1] *Défense*, sect. III, ch. I, n. 4.
[2] Il a placé cette démonstration à la tête de son ouvrage : *Principes métaphysiques de la morale chrétienne*; mais il l'expose plus amplement : *Défense*, etc., Diss. prél., n. 25.

distinction contre Arnaud qui la conteste et qui prétend que l'acte de la connaissance est lui-même une représentation ou exposition de l'objet, et que, par conséquent, une image intellectuelle, quel que soit le nom qu'on lui donne, n'est point nécessaire. D'après Arnaud, c'est une seule et même chose qui s'appelle connaissance (perception sensible ou perception intellectuelle) ou bien idée, selon qu'on la considère dans sa relation, soit avec le principe connaissant qu'elle modifie, soit avec l'objet connu qu'elle représente. — Comme Gerdil destinait son ouvrage principalement aux théologiens, il s'appuie, pour réfuter Arnaud, sur la doctrine, selon lui communément enseignée en théologie, que les bienheureux ne peuvent pas voir Dieu par un acte intellectuel qui représente (exprime) l'essence divine, mais qu'ils le perçoivent uniquement, parce que cette essence même s'unit à leur intelligence à la manière d'une forme intelligible. Or, puisqu'il y a une connaissance qui n'est pas la représentation de l'objet connu, on ne peut pas soutenir que ce soit la nature de l'acte intellectuel de représenter l'objet. Mais ce n'est pas assez ; on doit encore conclure qu'aucun acte intellectuel ne peut être représentatif ou représenter dans le sens propre du mot. Pourquoi ? C'est que les actes intellectuels peuvent bien différer les uns des autres, parce qu'ils représentent divers objets, mais leur différence ne peut pas consister en ce que les uns représentent l'objet, les autres non. Car qu'ils représentent l'objet ou non, cela dépend de la nature de la connaissance même, et, par conséquent, il faut que toute connaissance soit représentative ou qu'aucune ne le soit[1].

395. On pourrait objecter que si, en nous comme dans les bienheureux, les actes intellectuels ne différaient les uns des autres que par leurs objets, il ne s'ensuivrait pas que ce qui est essentiel à notre connaissance le soit aussi à celle des bienheureux. Toutefois laissons pour le moment toute

[1] *Défense,* Diss. prél. n. 21-23.

cette argumentation ; il nous suffit de remarquer que les scolastiques admettaient communément ce que Gerdil veut ici démontrer : car il ne nie pas qu'une représentation intervienne dans la connaissance, mais il prétend que l'acte intellectuel présuppose la représentation ; ce qui est assurément très-vrai, si par représentation nous entendons ce qui rend l'objet présent ou ce qui détermine l'acte comme une forme. L'acte intellectuel, en effet, n'a de détermination que s'il conçoit un objet déterminé. Par conséquent, ce qui détermine l'acte, sa forme, doit rendre l'objet présent, en d'autres termes, doit faire que l'objet existe dans celui qui connaît et dans l'acte même de la connaissance, ou, comme s'exprime Gerdil, il faut que ce soit un *Être représentatif*. Or, comment Gerdil voudra-t-il donc convaincre les scolastiques que, suivant leurs propres principes, ils ne pouvaient faire consister cette forme déterminante que dans les archétypes éternels contenus en Dieu?

Pour qu'un objet soit connu, dit-il, il faut, d'après la doctrine de saint Thomas, qu'une ressemblance intelligible de cet objet soit présente à l'esprit. Or cette ressemblance ne peut être pour nous le moyen par lequel nous connaissons que si elle renferme toute la réalité et toutes les perfections de l'objet qu'il s'agit de connaître ; d'où le saint docteur conclut ensuite que l'ange même ne peut pas connaître toutes choses dans son intelligence ou dans ses propres modalités. C'est que, d'après saint Thomas, quoique une créature plus parfaite ait quelque ressemblance avec les créatures moins parfaites, néanmoins la raison ne peut être l'image intelligible complète des êtres inférieurs. Car toute créature est limitée à une espèce déterminée d'être et, par conséquent, elle ne contient pas la manière d'être propre à d'autres créatures ; l'essence divine seule, comprenant la plénitude de l'être, peut être l'image intelligible de toutes choses. Donc, conclut Gerdil, si, pour connaître, il est nécessaire d'avoir de l'objet une image intelligible qui en

contienne toute la réalité, si l'âme, non plus que l'ange, ne trouve une telle image ni dans son être ni dans ses modifications, si enfin aucun autre être créé ne peut lui tenir lieu de cette image, parce aucun être créé, étant fini, ne représente complétement un autre, il est évident que l'âme ne peut trouver cette ressemblance intelligible qu'en Dieu et qu'elle ne peut, par conséquent, rien connaître, que par son union immédiate avec son créateur [1].

« On m'objectera sans doute, dit ensuite Gerdil, que, malgré tout ce que je viens d'avancer; saint Thomas n'a pourtant pas cru qu'on vît tout en Dieu de cette vie. » Et il répond : « Je ne dispute point ici du sentiment de saint Thomas. Je n'ai fait que rapporter quelques-uns de ses principes et en déduire quelques conséquences qui m'ont paru assez naturelles. » Il cherche ensuite à excuser le saint docteur de ce qu'il ne se trouve pas d'accord avec ses propres principes; car, dit-il, « quelque fidèlement attaché qu'il fût aux principes de saint Augustin dans la théologie, il n'a pas laissé que de suivre une autre route dans la philosophie [2]. » Examinons si effectivement saint Thomas est sur ce point en contradiction avec lui-même.

396. Il est certain que le docteur angélique se propose, dans les deux passages cités par Gerdil, de démontrer précisément le contraire de ce que celui-ci soutient. Saint Thomas veut prouver que ni pour l'ange ni pour l'âme humaine leur propre substance ne peut être le moyen par lequel nous connaissons les choses, et que l'un et l'autre ont besoin des images intellectuelles. Or ces images ou espèces intelligibles ne sont autre chose, comme le saint docteur l'a souvent déclaré, qu'une certaine constitution ou manière d'être (*habitus*) du principe connaissant, sans laquelle celui-ci ne peut devenir actif. Gerdil prend donc les choses com-

[1] *Défense*, loc. cit., n. 25.
[2] *Défense*, Diss. prél., n. 26.

plétement à rebours, quand il dit que saint Thomas conclut du principe posé « que l'ange même ne peut connaître toutes choses dans sa propre faculté intellective, *c'est-à-dire*, dans ses propres modalités. » Saint Thomas conclut, au contraire, que l'ange est capable de connaître, non par son essence ou par sa raison considérée en elle-même, *mais seulement* par certaines modifications qui perfectionnent sa faculté intellective[1]. Comme nous l'avons vu (n. 46-47), il enseigne la même chose touchant l'homme, avec cette différence toutefois que dans l'ange les formes intellectuelles habituelles sont innées, tandis que l'homme les reçoit des choses au moyen de l'abstraction. Il nous reste à examiner si telles sont en réalité les seules conséquences qu'on puisse déduire des principes de saint Thomas, ou si, comme le veut Gerdil, on ne doit pas en conclure que la raison créée connaît les choses par l'essence divine. Dans ce but, nous devons comparer les paroles de saint Thomas avec les conclusions de Gerdil.

397. Le saint docteur commence son argumentation par la proposition : « Ce par quoi une chose est connue, doit être une ressemblance réelle de la chose connue. » Or, cette pensée est-elle identique à celle que lui prête Gerdil,

[1] In Angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam, quod sit per se cognoscitiva omnium : quia oporteret, quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus, quod cognoscitur; unde sequeretur, si potentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet, quod *superaddantur potentiæ* intellectivæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sint similitudines rerum intellectarum. (*Summ.*, p. 1ª 2ᵉ, q. 51, a. 1, ad 2.)

Dans ce passage, saint Thomas ne fait qu'indiquer le principe que dans un autre endroit il a exposé plus amplement. Voici comment il y conclut :

Solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas. (*Summ.*, p. 1, q. 55, a. 1.)

quand il dit : « De ces principes de saint Thomas il suit que pour apercevoir un objet, il faut que, sa ressemblance intelligible soit présente à l'esprit ? » Est-ce la même chose de dire : « Le moyen par lequel on connaît est une ressemblance de l'objet, » et de dire : « Tout ce qui est connu, se connaît par sa ressemblance ? » Saint Thomas, comme nous l'avons vu, distinguait trois moyens (*media*) qui peuvent intervenir dans la connaissance : le premier est la lumière inhérente à la raison ; le second, la forme intellectuelle engendrée dans l'intelligence ; le troisième enfin, une chose dont la connaissance nous conduit à la connaissance d'une autre. Évidemment il s'agit dans notre question de la seconde espèce. Saint Thomas enseigne donc ici, comme partout, que la forme intellectuelle (*species*) doit être une image ou ressemblance de l'objet connu, mais nulle part il ne dit que tout ce qui est connu le soit par une telle ressemblance, ni que rien ne puisse être connu par soi-même et sans un tel moyen. Au contraire, il répète souvent cette proposition : pour qu'un objet soit connu, il faut qu'il soit présent à l'esprit connaissant ou par lui-même ou par sa ressemblance. Donc, bien que toutes les autres conclusions de Gerdil fussent légitimes, en sorte que nous devrions dire que l'essence divine seule peut être pour l'intelligence l'image intelligible des choses, il ne serait nullement prouvé que, comme le veulent Malebranche et Gerdil, un esprit créé ne puisse absolument rien connaître, que par l'essence divine.

Mais si saint Thomas n'enseigne point que toute chose soit connue par son image intelligible, il est encore plus éloigné de dire, ce que lui prête encore Gerdil, « que cette ressemblance doive contenir l'acte ou soit la réalité et la perfection de la chose qu'on connaît. » Où cela est-il exprimé dans les passages que cite Gerdil ? Au passage que nous venons de citer et dans lequel on ne lit rien de semblable, il ajoute le texte de saint Thomas que voici : *Simi-*

litudo intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit ejusdem speciei vel potius ejus species[1]. Cependant nos lecteurs comprennent sans peine que le saint docteur ne fait ici que redire le principe dont il a déjà parlé : pour qu'une chose soit connue, non d'une manière quelconque, mais *secundum suamsubstantiam*, il faut que le moyen de la connaissance (l'espèce intelligible) que nous en avons corresponde pleinement et soit propre à la chose même. Il ne s'agit donc nullement de l'image intelligible, considérée dans son être réel ou physique, mais de ce qu'elle est comme *image* ou espèce : il faut, selon saint Thomas, qu'elle soit propre, non empruntée. C'est pourquoi, se servant de la double signification que peut avoir le mot *species* (espèce, idée ou image), il dit : *ejusdem speciei vel magis species ejus*. Voici donc sa pensée : pour qu'un être spirituel soit connu tel qu'il est en lui-même, la ressemblance intelligible (*similitudo intelligibilis*) d'un objet sensible (c'est-à-dire, reçue d'un objet sensible), ne suffit pas, mais il faut posséder une ressemblance intelligible d'un objet de même espèce (*ejusdem speciei*), par conséquent d'un objet spirituel, ou mieux l'espèce (*species*) même de l'être spirituel qui est connu[2].

398. Si le principe, que Gerdil attribue à saint Thomas, ne se trouve pas exprimé dans les principes du saint docteur, la pensée qu'il développe ne le contient pas davantage. Saint Thomas veut montrer que l'esprit créé est capable de connaître les choses, non par sa substance prise en elle-même, mais seulement par certaines formes qu'il reçoit, non sans quelque influence du dehors. Si un être possède tout ce qui est requis pour l'exercice de son activité, non par des formes

[1] *Contr. Gentes*, lib. III, c. 49.

[2] Que les paroles du docteur angélique aient ce sens et ne puissent pas en avoir un autre, c'est ce qui apparaît clairement par le contexte. Il veut prouver que, quoique l'ange ait été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, il ne peut, par son essence, connaître Dieu *quant à sa substance* ou quant à son essence intime.

étrangères à sa substance, mais par le moyen de sa substance même, il faut que son activité soit la plus parfaite de son espèce, continue et immuable comme la substance. L'expérience seule suffit donc pour nous convaincre que notre âme n'est pas apte à tout connaître par sa seule essence, mais qu'elle a besoin de diverses formes; car autrement elle devrait, comme Dieu, embrasser tout dans une seule pensée et avoir tout présent à l'esprit dans une intuition continue. — Toutefois, saint Thomas prouve encore la même vérité par la nature et les causes de la connaissance. Lorsqu'il connaît, l'esprit possède en lui-même l'objet quant à son être idéal; par conséquent, l'activité même de la connaissance doit être comme l'expression vivante (la ressemblance) de l'objet connu. Pour que l'esprit, dans son activité vitale, puisse en quelque sorte exprimer toutes les choses et les reproduire quant à leur être idéal, sans que les choses y concourent elles-mêmes ou sans qu'une autre influence étrangère soit requise, il faut qu'il possède d'une certaine manière dans son être les diverses perfections de toutes les choses. Nous disons: d'une certaine manière; il ne peut en effet les posséder telles qu'elles existent dans les choses, car il est impossible qu'un être ait la constitution propre aux choses de diverses espèces, puisque les espèces ne sont distinctes que parce que l'une exclut l'autre. Il ne suffit pas non plus que l'esprit les possède seulement par une certaine ressemblance, comme l'homme, par exemple, possède les propriétés des animaux: car, pour que les choses soient connues, il faut que l'esprit se représente dans chacune précisément ce par quoi elle se distingue de toutes les autres. Donc l'être qui contient éminemment dans la plénitude de son être les perfections de toutes les choses, peut seul les connaître par lui-même ou par son essence [1].

[1] Quælibet creatura habet esse finitum ac determinatum. Unde essentia superioris creaturæ, etsi habeat quamdam similitudinem infe-

Gerdil conclut de là avec raison qu'un esprit créé ne peut connaître par sa propre essence aucun être distinct de lui-même. Mais peut-il conclure en outre que l'image intelligible qui intervient dans la connaissance doive contenir en elle-même les perfections des choses connues, *quant à leur réalité actuelle?* S'il en était ainsi, il y aurait en effet à craindre pour la théorie de saint Thomas. Car, d'après cette théorie, les espèces intelligibles ne sont pas des choses distinctes de l'esprit, mais des formes engendrées en lui. Il faudrait donc conclure que si l'esprit humain ne possède pas éminemment, comme Dieu, dans sa propre essence, les perfections de toutes les choses, il les reçoit dans la mesure que ses connaissances s'accroissent, et par conséquent qu'il devient peu à peu tout, ou, ce qui est plus fort, qu'il se transforme pour se faire toute chose. Les scolastiques enseignaient à la vérité avec Aristote que, pour tout connaître, notre âme doit devenir toute chose, toutefois ils l'entendaient, non pas dans un sens physiquement réel, mais dans le sens idéal. D'après eux, l'âme devient toute chose précisément par les formes intellectuelles ou les images intelligibles. Comme l'esprit connaissant n'est que d'une manière idéale la chose connue, il n'est pas nécessaire que la forme, par laquelle il connaît, contienne les perfections de l'objet connu d'une manière physiquement réelle, mais il lui suffit de les posséder d'une manière idéale.

399. Gerdil peut-il rejeter cette distinction sans rendre toute connaissance absolument inexplicable? Supposons pour un moment que l'essence divine soit l'unique image intelligible qui engendre dans tous les esprits toute con-

rioris creaturæ, prout communicat in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creaturæ. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia, quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium. (*Summ.*, p. 1, q. 84, a. 2, ad 3.)

naissance ; toutefois, Gerdil ne peut refuser d'admettre que la connaissance qui se forme par ce moyen ne soit une modification, un acte vital de notre âme ; car autrement il devrait dire, non plus seulement que Dieu produit en nous les pensées, mais encore que c'est Dieu qui connaît en nous, et que nous-mêmes, nous ne connaissons d'aucune manière. Aussi ne conteste-t-il point cette vérité. Ne disait-il pas lui-même que la différence entre l'*idée* et l'*acte* de la connaissance consiste en ce que cet acte, et non l'idée, est une modification de notre âme? Mais alors ne devrait-il pas accorder aussi que cette connaissance, cette modification de notre âme, est une expression vivante, une image spirituelle de l'objet connu? Nous nous approprions, par le moyen de la connaissance, la chose connue, non parce que nous la possédons en nous-mêmes d'après son être et sa substance physiques, mais parce que nous la reproduisons en nous d'une manière spirituelle et que nous en possédons la ressemblance. Voilà pourquoi non-seulement saint Thomas et les scolastiques postérieurs, mais encore saint Anselme et surtout saint Augustin, déclaraient bien expressément que toute connaissance doit reproduire et représenter l'objet connu. Une chose intelligible, unie substantiellement au pur esprit, peut être connue de celui-ci sans une image intellectuelle; mais cela n'empêche pas que l'acte par lequel elle est connue, ne soit image ou ressemblance. Par la même raison, la connaissance, que l'ange a de sa propre substance, est elle-même une reproduction, une copie ou une ressemblance. Ce principe trouve même son application dans la connaissance divine (n. 18 et ss.).

Bien donc que Gerdil soutienne avec raison contre Arnaud que la connaissance est absolument impossible sans une chose quelconque qui représente l'objet; toutefois, il n'aurait pas dû nier que la connaissance elle-même reproduise et représente la chose connue. Certainement, c'est bien à tort que, pour le nier, il s'est appuyé sur la doctrine des

théologiens touchant la vision béatifique. Car les théologiens enseignent, à la vérité, que cette vision ne se produit pas au moyen d'une forme intellectuelle engendrée dans l'esprit, mais ils ne disent nullement que cette intuition ne soit pas elle-même une copie ou une expression de l'essence divine. Elle se forme dans les bienheureux, parce que l'essence divine même s'unit à leur âme à la manière d'une forme intelligible. Mais comme, en vertu de la forme intelligible, notre activité intellectuelle exprime l'objet en elle-même et en possède ainsi la ressemblance, de même, en vertu de cette union de l'essence divine avec l'intelligence des bienheureux, celle-ci, en voyant, exprime l'objet vu et engendre de lui une parole imitatrice. S'il n'en était pas ainsi, dit Suarez, cette vision ne serait pas une vraie connaissance; car il est de la nature de toute connaissance qu'elle consiste dans une certaine assimilation et qu'elle soit une expression mentale de l'objet connu [1]. De la même manière s'expriment, sinon tous les théologiens, du moins la plupart d'entre eux, surtout ceux qui jouissent d'une plus grande autorité; et l'on ne peut douter que telle n'ait été l'opinion de saint Augustin sur qui Gerdil aime à s'appuyer. Car de ce que l'esprit connaissant devient une image vivante de l'objet connu, ce Père de l'Église conclut pourquoi dans cette vie, où nous voyons à travers un miroir en énigme, nous avons si peu de ressemblance avec Dieu, tandis que dans l'autre, où nous le verrons face à face (*sicuti est*), nous serons transfigurés pour devenir ses images parfaites [2].

400. Si, malgré tout, Gerdil persistait à dire que la connaissance, considérée comme modification de notre âme, n'est pas image et expression de la chose connue, et par

[1] Si intellectio Beatorum circa Deum non esset similitudo repræsentativa mentaliter, profecto nec esset notitia nec cognitio; quia de ratione notitiæ et cognitionis est, ut sit similitudo. *De* (*Deo*, lib. II, c. 12.)

[2] In quantum Deum novimus, similes sumus, sed non ad æquali-

conséquent que celle-ci ne se trouve dans le sujet connaissant, qu'en tant que les archétypes éternels se seraient unis à lui, il affirmerait, non plus seulement que ces archétypes, et partant la substance divine, produisent la connaissance en influant sur l'âme, à la manière d'une forme active, mais qu'ils deviennent eux-mêmes la forme proprement dite de l'esprit connaissant ou la cause formelle de la connaissance. Car il est certain que l'acte de la connaissance ne reçoit sa détermination que de ce par quoi il a en lui-même l'objet selon son être idéal. Donc, puisque, dans le système dont il s'agit, c'est la substance divine, en tant qu'elle contient les idées éternelles, elle serait, dans le sens strict du mot, la forme de l'intelligence qui connaît. Or, c'est ce qu'on ne peut dire de l'intelligence des bienheureux, ni, à plus forte raison, de la nôtre.

Du reste, on serait encore amené forcément à la même conséquence par cette autre doctrine de Malebranche, savoir que la connaissance n'est pas un *acte* de l'esprit, mais une simple modification passive produite en nous par Dieu. Gerdil adopte cette opinion. Mais nous lui répondons, avec Suarez et avec presque tous les théologiens, que la vision béatifique n'est pas moins que notre connaissance actuelle une activité vitale : la vision céleste n'est-elle pas la vie éternelle? Or, l'essence de l'activité vitale consiste précisément en ce qu'elle procède du principe même dans

tatem, quia non tantum cum novimus quantum ipse sit. (*De Trinit.*, lib. IX, c. 11.)

In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio. (*Ibid.*, lib. XIV, c. 17.)

Cum tanta sit nunc in isto ænigmate dissimilitudo Dei et verbi Dei (S. Augustin parle de la parole intérieure, de la pensée avec laquelle nous concevons Dieu), quia tamen nonnulla similitudo reperta est, illud quoque fatendum est, quod etiam, cum similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est, — (quod utique qui dixerit, hanc procul dubio, quæ nunc est, dissimilitudinem attendit), — nec tunc naturà illi erimus æquales. (*Ibid.*, lib. XV, c. 16.)

lequel elle se trouve. Par conséquent, nier que l'esprit soit actif dans la connaissance, c'est le ravaler au niveau des êtres inanimés, qui ne reçoivent que des impressions du dehors. L'âme serait comme une matière qui ne recevrait en elle que d'une manière passive la forme ou la force qui la détermine, tel que l'air lorsqu'il devient lumineux, ou le fer quand il devient incandescent. Et comme, d'après l'opinion que nous discutons, cette force qui influe sur l'esprit est l'essence divine, elle serait à l'esprit connaissant ce que la forme vitale est à la matière animée, assertion aussi absurde qu'impie, parce qu'elle est panthéistique. — Nous pouvons donc établir en principe que l'esprit est actif dans la connaissance. Mais en quoi consiste cette activité intrinsèque à l'esprit, sinon en ce qu'il saisit et s'approprie par elle l'objet qu'il connaît? Or, il peut saisir et s'approprier l'objet, non par l'être physiquement réel de celui-ci, mais seulement par son être idéal, et ainsi cette activité doit consister dans une certaine reproduction ou imitation de l'objet.

Toujours nous sommes ramenés à ce que disaient les scolastiques pour expliquer la connaissance, c'est-à-dire, que comme les choses peuvent avoir, en dehors de l'être physiquement réel qu'elles ont en elles-mêmes, un être idéal dans l'esprit connaissant, de même l'esprit peut posséder en lui-même, outre l'être physiquement réel qui lui est propre, l'être idéal des choses qui l'entourent (n. 19). Or, s'il ne répugne pas à l'être limité de l'esprit que, par l'acte intellectuel, il ait en lui-même d'une manière idéale ou par leur ressemblance, les perfections qui existent dans les choses et qu'il ne peut avoir ni acquérir quant à leur réalité concrète, la même imperfection de sa nature ne peut empêcher qu'il reçoive en lui les ressemblances intelligibles des choses, comme des formes par lesquelles sa connaissance est déterminée. Car si l'acte intellectuel, bien qu'il soit l'acte d'un esprit fini, peut être l'expression

vivante de l'objet, il faut aussi qu'une forme ou une qualité de l'esprit créé puisse être l'image intelligible du même objet, puisque cette image n'est autre chose que ce par quoi l'acte de la connaissance possède la ressemblance avec l'objet connu. C'est ce que nous avions à démontrer contre Gerdil.

401. Mais alors pourquoi est-il nécessaire, afin que l'esprit connaisse par sa substance et sans formes intellectuelles, que cette substance possède les perfections des choses d'une manière réelle et éminente ? La raison en est qu'autre chose est de produire en soi et de son propre fonds les idées des objets, et autre chose de recevoir ces mêmes objets du dehors. Qu'on nous permette d'expliquer cette différence par une comparaison tirée de choses dont les sens peuvent juger. Il faut, à la vérité, une propriété spéciale dans les eaux d'un lac, pour que le ciel avec ses nuages, les collines et les forêts environnantes y puissent être représentées ; mais il faudrait, sans aucun doute, dans l'eau, une propriété toute différente, pour que le lac pût, non plus seulement refléter ces images par un effet de la lumière et des objets, mais les produire en lui sans aucune influence étrangère. De même, il faut que la puissance sensitive ait une nature particulière, pour pouvoir s'approprier les impressions reçues des choses par le moyen de la lumière et obtenir ainsi les représentations sensibles. Mais la raison qui opère à la façon de la lumière doit être d'une tout autre nature pour produire en elle-même l'image intelligible. La connaissance qu'ont les anges suppose une constitution bien plus parfaite de leur intelligence, puisqu'ils reçoivent les espèces intelligibles sans aucun concours des choses, mais uniquement par l'influence de la lumière divine. De tous ces êtres se distingue de la manière la plus complète l'intelligence divine. Sa perfection surpasse infiniment celle de toute puissance cognitive créée. Sans dépendre ni des choses ni de rien qui est distinct de son essence, Dieu pos-

sède en lui-même les idées, et comme par sa puissance il est la cause de l'existence des choses, il est par son essence le principe de leur être idéal, de telle façon que l'être réel présuppose cet être idéal.

Ces considérations suffisent, ce nous semble, pour défendre saint Thomas contre le reproche qu'on lui fait de s'être mis en contradiction avec ses propres principes. En effet, puisque l'esprit créé connaît, non pas comme Dieu, par sa propre substance, mais au moyen de formes venues d'ailleurs, il n'est pas nécessaire que ce par quoi il connaît contienne les perfections des choses d'après leur être physique et réel.

V.

Si la lumière intellectuelle par laquelle nous connaissons est l'Absolu.

402. Gerdil s'était contenté de justifier l'intuition de Dieu, naturelle à la raison humaine, par les principes mêmes de saint Thomas; aussi accusait-il le saint docteur, quoique avec beaucoup de ménagement, de se trouver dans ses conclusions en contradiction avec lui-même. Certains savants de nos jours, au contraire, marchant sur les traces de Malebranche, sont allés bien plus loin. Tout en laissant subsister la théorie des scolastiques sur l'abstraction et les espèces intelligibles, ils prétendent que cette théorie a besoin d'être développée ou complétée, et qu'elle trouve ce complément nécessaire dans leur doctrine sur l'intuition intellectuelle. Pour expliquer la connaissance, disent-ils, il s'agit proprement de déterminer quelle est la nature de cette lumière intellectuelle ou de cet intellect agissant (*intellectus agens*) par lequel nous formons les concepts, et comment il se fait que par ce moyen

notre raison participe à la lumière divine. Les scolastiques vulgaires ne se sont pas posé ces questions; mais saint Thomas donne sur ces problèmes certains éclaircissements, bien qu'il ne les ait pas longuement développés.

En premier lieu on relève que saint Thomas exige, outre la faculté de connaître proprement dite (*intellectus possibilis*), l'intellect agissant (*intellectus agens*) comme une lumière dont l'action consiste à rendre intelligibles pour la raison les choses matérielles et sensibles. D'où l'on conclut que, pour saint Thomas, la raison est bien une faculté de connaître, mais que, pour connaître réellement, elle a besoin d'une lumière spirituelle non moins que l'œil du corps a besoin de la lumière matérielle. Or, poursuit-on, en quoi doit consister cette lumière suivant la doctrine du docteur angélique? D'une part saint Thomas dit que nous formons les concepts par la lumière intellectuelle (*lumen intellectuale*) et, d'autre part, il affirme bien des fois que c'est par le moyen des concepts suprêmes, appelés par lui *prima intelligibilia*, que nous formons tous les autres concepts. Si ces affirmations nous permettent déjà de conclure que dans la pensée du saint docteur la lumière intellectuelle n'est autre chose qu'une connaissance habituelle, cette conclusion se trouve confirmée par le passage célèbre où il dit que par la lumière de l'intellect agent toute science naît avec nous au moyen des représentations les plus universelles[1]. Or, si cette lumière est une connaissance *incréée*, habituelle, on se demande quel est l'objet de cette connaissance qui éclaire notre âme. Ce ne peut être, répondent les philosophes dont nous parlons, que Dieu, l'Absolu. Par ces concepts suprêmes nous ne pensons pas un être ou une vie d'une espèce déterminée, ni telle ou telle chose une, vraie et bonne, mais l'être ou la vie en soi, l'unité, la vérité et la bonté en général et sans aucune res-

[1] *De Verit.*, q. 10, a. 6. (Voir plus haut, n. 77.)

triction. Il n'est donc pas possible d'acquérir ces concepts par les choses mêmes qui ont toutes un être particulier et restreint, mais nous devons les avoir, parce que Dieu, l'être sans restriction, est présent à notre intelligence.

Se fondant sur ces considérations, certains philosophes modernes croient que, sans s'écarter de l'enseignement de saint Thomas, on peut établir, sur la connaissance et sur la lumière dont elle procède, la théorie suivante : La lumière intellectuelle peut être considérée, si l'on veut, comme une faculté inhérente à l'âme ; toutefois elle n'a pas sa source, comme les autres facultés ou forces, dans la substance même de l'âme, mais elle survient à celle-ci par une action ou influence de Dieu. Dieu est, en effet, présent à l'esprit, non-seulement comme il l'est aux autres créatures, par son immensité, mais encore d'une manière intelligible , et par cette présence intelligible il communique à l'âme les concepts suprêmes, se manifestant à elle comme l'être, la vie, l'unité, la vérité, la bonté. Or, si avec ces idées fondamentales elle se tourne vers les représentations sensibles, la raison est capable de concevoir l'objet de ces représentations par des concepts proprement dits, de le penser comme tel ou tel être, etc. Il n'est pas nécessaire pour cela d'admettre, avec Descartes, que notre âme pense continuellement au moyen de ces concepts fondamentaux, sans en avoir conscience : pour que la lumière intellectuelle soit une chose habituelle, permanente en nous comme une faculté, il suffit que notre âme soit toujours dans cette union avec Dieu, en vertu de laquelle Dieu influe sur elle toutes les fois qu'elle pense, soit spontanément, soit avec délibération. Or, comme nous sommes d'abord excités par les représentations sensibles à penser, et comme la première chose que nous concevons par des concepts déterminés et d'une manière réflexe est l'objet des mêmes représentations, il reste toujours vrai que notre connaissance intellectuelle,

en tant qu'elle est nette, déterminée et réfléchie, commence par les choses sensibles.

Voilà de quelle manière on a cru pouvoir réconcilier la théorie de la connaissance immédiate de Dieu avec la théorie des scolastiques sur la connaissance en général. On croit ainsi expliquer d'une manière plus satisfaisante qu'on ne le fait d'ordinaire, non-seulement la nature de cette lumière intellectuelle que possède l'âme, mais encore pourquoi celle-ci est appelée par saint Thomas : *participata similitudo increati luminis*. Cependant, le saint docteur s'est prononcé sur ces divers points avec trop de clarté et de précision, pour qu'on puisse lui attribuer une opinion si opposée à sa doctrine. En cherchant à connaître d'une manière plus intime son enseignement sur ces questions, nous verrons en même temps les raisons que nous avons de rejeter la théorie dont nous avons parlé.

403. Et d'abord, pour ce qui est de la comparaison sur laquelle on veut s'appuyer, savoir que, comme la lumière matérielle est nécessaire à l'œil, ainsi une lumière spirituelle est indispensable à l'intelligence, saint Thomas, au commencement de son commentaire sur le traité de Boèce : *de Trinitate*, se pose précisément cette question : « Pour parvenir à la connaissance de la vérité, l'esprit humain a-t-il besoin d'une nouvelle illumination provenant de la lumière divine[1]? » « *D'une illumination nouvelle*, dit-il, c'est-à-dire, différente de celle que l'esprit possède déjà en vertu de la faculté intellectuelle dont il est doué. Selon son habitude, le saint docteur commence par exposer les raisons qui pourraient demander une réponse différente de celle qu'il donne. Parmi ces objections nous trouvons la comparaison dont il s'agit ici : « La raison est à la vérité intelligible qu'elle connaît ce que l'œil corporel est au corps qu'il voit. De

[1] Utrum mens humana ad cognitionem veritatis nova illustratione divinæ lucis indigeat. (*Opusc.* 70, al. 68.)

même donc que l'œil ne peut voir les choses matérielles, s'il n'est éclairé par la lumière du soleil visible, de même l'intelligence ne peut percevoir la vérité, si elle n'est éclairée par la lumière du soleil invisible, qui est Dieu. » Ensuite il expose l'objection que fait valoir Malebranche. « Si les créatures inférieures dépendent, dans leur vie et dans leur activité, de l'influence des créatures supérieures (comme, par exemple, tous les êtres vivants de la lumière du soleil), l'esprit doit dépendre de Dieu dans tous ses actes. En outre, toute activité des causes créées suppose nécessairement le concours de la cause suprême ou l'influence de Dieu; et, par suite, l'esprit créé ne peut rien connaître sans que Dieu concoure avec lui ou sans que la lumière incréée influe sur son intelligence.

Telles sont les objections, et voici la solution que donne saint Thomas à la question posée. Il part d'un principe dont nous l'avons déjà entendu développer les preuves : notre raison n'est pas une puissance purement passive, mais elle est aussi une faculté active. Or, s'il en est ainsi, il faut que par elle-même elle soit munie de tout ce qui est nécessaire pour connaître la vérité, puisque c'est dans cette connaissance que consiste l'activité qui caractérise l'esprit. Car la différence des puissances passives et des puissances actives consiste précisément en ce que les premières ne peuvent agir que lorsqu'elles sont mues par les puissances actives, tandis que ces dernières peuvent opérer sans être mises en mouvement par un autre principe. Cependant, comme toute force créée est finie, son activité se borne à certains effets déterminés, en sorte qu'une créature ne devient capable de produire d'autres effets plus parfaits que par des dons du créateur surajoutés à son essence. Il y a donc des vérités pour la connaissance desquelles la force de la raison est suffisante; mais il y a aussi d'autres vérités que la raison ne peut atteindre, à moins que Dieu ne lui

communique une lumière supérieure à celle qu'elle possède naturellement.

Toutefois, quand on dit que, dans la sphère qui lui appartient, la raison parvient à connaître certaines vérités, sans qu'elle reçoive de Dieu une lumière différente de la lumière qu'elle possède en elle-même, on ne veut pas, dit encore saint Thomas, exclure de notre connaissance tout concours de l'opération divine. Car, non-seulement Dieu est l'auteur de la nature que possèdent les choses, parce qu'il donne à chacune les formes qui lui sont propres, ainsi que les forces par lesquelles s'exerce leur activité conformément à leur nature, mais encore il opère toujours en elles par sa providence, excitant leurs forces et les dirigeant dans leurs opérations. Comme les créatures inférieures, tout en possédant des forces propres, ne peuvent néanmoins produire leurs effets que sous l'influence directrice des créatures supérieures, ainsi toutes les forces créées sont mises en mouvement et dirigées dans leurs opérations par le créateur. L'esprit a donc besoin, pour connaître une vérité quelconque, de l'influence divine; néanmoins, pour connaître les vérités auxquelles s'étend la force inhérente à sa nature raisonnable, il lui faut, non une lumière nouvelle, mais seulement une impulsion, une coopération et une direction.

Cette réponse suffit pour réfuter l'objection qui se tire de la dépendance dans laquelle se trouvent les créatures à l'égard du créateur. Du reste, on peut déjà prévoir par ces considérations ce que saint Thomas répondra à l'objection tirée de la comparaison dont nous avons parlé plus haut. Comme l'œil corporel est éclairé du soleil, ainsi, dit-on, la raison doit être illuminée de Dieu. A la vérité, dit saint Thomas, en tant que cause première de toute connaissance, Dieu peut être comparé au soleil; toutefois avec cette différence que le soleil incréé éclaire notre esprit, parce qu'il met en lui, en le créant, outre la faculté passive, une puis-

sance active par laquelle il est lui-même une lumière qui rend les choses intelligibles, tandis que l'œil corporel ne reçoit du soleil qui l'éclaire aucune vertu naturelle par laquelle il pourrait rendre visibles les choses qu'il voit. Voilà pourquoi l'œil a besoin d'une lumière qui lui arrive du dehors, mais il n'en est pas ainsi de la raison [1]. Si, par conséquent, saint Augustin a raison de dire [2] que, comme l'air est lumineux par la lumière et ténébreux sans elle, ainsi l'esprit est illuminé de Dieu, il faut cependant remarquer que cette illumination consiste en ce que Dieu produit dans l'esprit la lumière qui est naturelle à celui-ci ; car il est la cause première non-seulement de son origine ou de sa première existence (*fieri ejus*), mais encore de son être ou de sa conservation [3].

404. Toutes ces considérations font voir que saint Thomas entend par cette lumière dans laquelle nous connaissons tout ce que nous parvenons à connaître d'une manière naturelle, la force active de l'intelligence. S'il appelle Dieu la lumière, s'il dit que c'est lui qui nous éclaire, c'est uniquement parce que Dieu produit, en nous créant, et qu'il conserve en nous cette force, et non parce qu'il se manifesterait à l'âme par lui-même et qu'il l'éclairerait par la connaissance qu'il donnerait ainsi de lui-même. Le saint docteur exprime cette pensée dans un grand nombre d'endroits et de plusieurs manières différentes [4] ; nous

[1] Oculus corporalis ex illustratione solis corporalis non consequitur lumen aliquod sibi naturale, per quod possit facere visibilia in actu : sicut consequitur mens ex illustratione solis increati et ideo oculus indiget semper exteriore lumine et non mens. (Cf. supra, n. 73.)

[2] *Genes. ad litt.*, lib. VIII, c. 12.

[3] Sicut aer illuminatur a lumine præsente, quod si fuerit absens continue tenebratur : ita mens illustratur a Deo, et ita etiam lumen naturale semper Deus in animâ causat, non aliud et aliud, sed idem; non est enim causa fieri ejus tantum, sed etiam esse.

[4] Nous lisons dans l'opuscule auquel nous avons emprunté les passages cités plus haut : Primum intelligibile non hoc modo iufluit in intellectum nostrum, quod intelligatur, sed quod præstat intelligendi

nous contenterons toutefois de citer ici les passages où il déclare en outre que la lumière intellectuelle (*intellectus agens*) a son principe dans la substance de l'âme, absolument comme toutes les autres forces. Car voilà précisément ce que les adversaires croient pouvoir nier sans être en désaccord avec saint Thomas. En prouvant contre les Arabes que cette lumière par laquelle nous connaissons et qu'Aristote nomme *intellectus agens*, est quelque chose dans notre âme, et non un être supérieur qui plane au-dessus de nous comme le soleil, le docteur angélique se propose l'objection suivante : Si la lumière intellectuelle est quelque chose dans notre âme, elle doit être une faculté, et comme telle procéder de l'essence de l'âme ; or, c'est ce qui ne peut être accordé, parce que notre âme possède plutôt la lumière intellectuelle au moyen de sa participation à une lumière supérieure. Et il répond : On ne peut douter que l'intellect agent ne procède, comme les autres facultés, de notre essence même ; car il a sa source dans l'immatérialité de l'âme ; néanmoins, comme cette essence a été créée dans son immatérialité par l'intelligence suprême, il reste toujours vrai que la lumière de la connaissance nous est communiquée par la même intelligence [1].

virtutem. — Et encore : Lux influxa divinitus in mentem est lux naturalis, per quam constituitur vis intellectiva. — Si donc le saint docteur dit dans un autre ouvrage (*Summ.*, p. 1, q. 88, a. 3, ad 1) : In luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ ; — ce terme *impressio* serait obscur et pourrait être mal interprété, si on ne lisait immédiatement après : Propter Deum autem alia cognoscuntur non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam. (*Ibid.*, ad. 2. — Cf. *Contr. Gent.*, lib. I, q. 11, ad 5. *Quæst. disp. de creat. spirit.*, a. 10.)

[1] Cum essentia animæ sit immaterialis à supremo intellectu creata, nihil prohibet, virtutem, quæ à supremo intellectu participatur, per quam abstrahit a materiâ, ab essentiâ ipsius procedere, sicut et alias potentias. (*Summ.*, p. 1, q. 79, a. 4, ad 5. — Cf. *Quæst. disp. de spir. creat.*, a. 10, ad 4.)

405. On réplique : D'après saint Thomas, les principes suprêmes sont déjà contenus dans la lumière de l'intellect agent, et, par conséquent, ces principes, comme il a été dit plus haut, sont innés en nous. En outre, suivant le même docteur, nous jugeons de toutes les choses d'après la vérité première ou suprême, parce que cette vérité se reflète dans notre âme comme dans un miroir[1]. Il semble donc que saint Thomas ait entendu par cette lumière une connaissance, et précisément la connaissance de l'Absolu.

D'après la doctrine de saint Thomas, peut-on dire, que les premières connaissances (*prima intelligibilia*), soient innées en nous? c'est ce que nous avons examiné dans nos précédentes études (n° 77). Mais, si, dans les passages cités, le saint docteur dit que par elles la vérité première se reflète dans notre âme, il affirme, ce semblerait, qu'une connaissance parfaite et facile de la vérité souveraine, c'est-à-dire de Dieu, est le commencement ou le principe de tout ce que nous connaissons. Cependant, pour nous convaincre du contraire, il suffit de nous rappeler le sens de la comparaison dont se sert le docteur angélique. Connaître comme dans un miroir, dans le langage des scolastiques, en particulier de saint Thomas, c'est, comme ce saint docteur l'a déclaré à plusieurs reprises, connaître un objet, non par même, mais par une autre chose[2]. Il ne faut donc pas s'arrê-

[1] Anima non secundum quamcunque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam inquantum resultat in eâ sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. (*Summ.*, p. I, q. 16, a. 6.)

[2] Tripliciter aliquid cognoscitur : uno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente... Alio modo per præsentiam suæ similitudinis in potentiâ cognoscitivâ... Tertio modo per hoc, quod similitudo rei cognitæ non accipitur immediate ab ipsâ re, sed à re aliquâ, in quâ resultat : *sicut videmus hominem in speculo*... Tertiæ cognitioni assimilatur cognitio, quâ nos cognoscimus Deum in viâ per similitudinem ejus in creaturis resultantem. (*Summ.*, p. I, q. 56, a. 3.)

S. Thomas s'exprime dans le même sens à l'endroit déjà cité (*Quod-*

ter dans cette comparaison à la clarté et à la perfection que peut avoir une image reproduite par le miroir ; il faut, au contraire, considérer uniquement que nous connaissons l'objet, non immédiatement, mais par son image qui est contenue dans un autre. Du reste, comme la perfection ou l'imperfection de la connaissance dépend des propriétés du miroir, de même la connaissance médiate que possède la raison peut être très-variée. Si Dieu, pour rester toujours dans la même comparaison, est le miroir dans lequel nous voyons les choses, nous devons les pénétrer selon toute leur essence ; si, au contraire, notre âme est ce miroir dans lequel nous connaissons Dieu, cette connaissance ne peut être qu'impropre et très-défectueuse. En outre saint Thomas ne dit pas simplement ou absolument que la vérité première ou suprême se reflète dans notre âme comme dans un miroir, mais il ajoute dans les deux endroits indiqués : *secundum prima intelligibilia*. Or, que peuvent signifier ces paroles, sinon que notre âme, image de Dieu par tout son être, devient, d'une manière toute spéciale, image de la vérité incréée, parce qu'elle connaît les principes et qu'elle possède en eux une règle pour distinguer le vrai du faux[1]? Certainement donc, dans ces passages de saint Thomas, on ne trouve nul-

libet, 7) : Tertium medium est, in quo aliquid videtur et hoc est res aliqua, per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam... et hoc medium se habet ad intellectum sicut *speculum* ad visionem corporalem... Tertium medium facit visionem mediatam : visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visæ in specie vel speculo : similiter intellectus cognoscens causam in causato fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causæ.

[1] C'est ce qui est exprimé dans les paroles mêmes qu'on nous oppose (*Summ.*, p. I, q. 16, a. 6. — *De Verit.*, q. 11, a. 1) ; mais aussi en d'autres endroits, saint Thomas s'est prononcé sur ce point de la manière la plus nette : Quædam sunt vera, in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tum speculativi quam practici, secundum quod universaliter divinæ veritatis quædam imago resultat. (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 47.)

lement exprimé que, comme le prétendent nos adversaires, nous connaissions avant toute autre chose Dieu, la vérité incréée et en elle les *prima intelligibilia ;* c'est juste tout le contraire qui en ressort avec évidence. Car, si la vérité incréée est connue dans notre âme comme dans un miroir, elle est connue par ce qui rend notre âme image de Dieu. Or, par quoi notre âme est-elle image de Dieu? C'est, comme saint Thomas le déclare expressément, par la lumière de la raison en tant qu'elle nous fait connaître les vérités appelées *prima intelligibilia* [1].

Toutefois, nos adversaires prétendent que l'objet de ces concepts premiers et suprêmes ne peut être que Dieu, l'Absolu, et c'est ce qui nous conduit à un point qui suffit à lui seul pour résoudre définitivement toute cette controverse. Il est hors de doute que nous ne pouvons parvenir aux concepts par lesquels nous concevons les diverses espèces de choses, que par ces concepts suprêmes que saint Thomas appelle *prima intelligibilia.* Si donc l'objet de ces premiers éléments de toute science est en vérité l'absolu, on dit avec raison que nous connaissons cet absolu immédiatement et en lui toutes les autres choses. Leur objet est-il, au contraire, non l'absolu, mais l'universel, notre connaissance commence par l'abstraction des choses finies et sensibles. Cette question sera maintenant l'objet d'une étude plus approfondie.

[1] Rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis. (*De Verit.,* q. 11, a. 11.)

VI.

Si l'objet des premiers concepts est l'Absolu.

406. Si nous cherchons d'abord à connaître sur cette question le sentiment de saint Thomas, nous ne pouvons d'aucune manière rester dans le doute. Il se demande *si Dieu est le premier objet que nous connaissions*. Et voici sa réponse : « La première chose qu'atteigne une faculté de connaître quelconque, c'est son objet propre ou caractéristique. » Mais quel est son objet propre, c'est ce qui dépend de la nature ou de la constitution interne de l'intelligence. Remarquons ici que l'intelligence humaine possède une double faculté : l'une est passive et reçoit en elle le concept, l'autre, active, et rend l'objet intelligible pour la raison pour produire ainsi le concept. Comme la faculté active correspond à la faculté passive, l'objet propre de l'intelligence humaine ne peut être que ce qui n'est pas intelligible par soi-même, mais le devient seulement par l'activité de la raison, c'est-à-dire par l'abstraction. Or, telles sont les choses sensibles, mais non les êtres spirituels, ni Dieu, parce que, étant immatériels, ils sont déjà intelligibles en eux-mêmes. En outre, dans ce que la raison connaît des choses sensibles, elle doit connaître, avant tout le reste, ce qui (dans les choses sensibles mêmes) se présente le premier à l'abstraction de l'intelligence ; et c'est ce qui comprend en soi plusieurs choses, comme l'universel comprend le particulier, ou un tout ses diverses parties. Par conséquent, c'est l'universel et le composé que nous connaissons le premier ; d'où il suit évidemment que Dieu et les purs esprits ne peuvent être d'aucune manière le premier objet que nous connaissions[1].

[1] Cuilibet potentiæ est cognoscibile primo suum proprium objectum. Cum autem in intellectu humano sit potentia activa et pas-

Le Docteur angélique oppose donc à l'Absolu ou à Dieu ce que nos premières représentations saisissent, et qu'il nomme l'universel.

407. Comme saint Thomas enseigne expressément, dans ce texte et dans beaucoup d'autres[1], que nous obtenons ces premiers concepts (*prima intelligibilia*), par les choses sensibles, au moyen de l'abstraction, cette seule considération nous permet de conclure que l'universel seul, et non l'absolu, est leur véritable objet. Car en quoi consiste l'abstraction, sinon en ce que la raison, séparant dans les choses individuelles ce qui leur convient comme telles, ne considère que ce qui, tout en existant dans les choses, ne leur appartient pas exclusivement, mais existe ou peut exister aussi en d'autres? Or, tel est l'universel, et non l'absolu; car l'universel peut seul être multiplié, tandis que l'absolu ne peut pas exister en plusieurs individus. Comme nous l'avons vu, on veut dire par là non que par les premiers concepts nous connaissions déjà leur objet comme existant en plusieurs individus, mais seulement que nous ne connaissons dans l'objet que ce qui est commun à plusieurs choses. Donc, ce que nous connaissons d'abord des choses sensibles par le moyen de l'abstraction, c'est leur être, non l'être particulier à tel ou tel objet, mais l'être en général; nous savons qu'elles *existent,*

siva, objectam potentiæ passivæ, scilicet intellectus possibilis, erit id, quod est actu per potentiam activam, scilicet intellectum agentem; quia potentiæ passivæ debet respondere suum activum. Intellectus autem agens non facit intelligibiles formas separatas, quæ sunt ex se ipsis intelligibiles; sed formas, quas abstrahit a phantasmatibus, et ideo hujusmodi sunt, quæ prius intellectus noster intelligit. Et inter hæc illa sunt priora, quæ intellectui abstrahenti primo occurrunt. Hæc autem sunt, quæ plura comprehendunt, vel per modum totius integralis, et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui et composita componentibus, ut definitum partibus definitionis... Unde patet, quod Deus et aliæ substantiæ separatæ nullo modo possunt esse primo intellecta. (*Super Boeth. de Trinit.*, loc. cit.)

[1] Cf. les passages déjà cités, n. 77. *De Verit.*, q. 10, a. 6, q. 11 a. 1.

qu'elles sont *réelles*, et qu'elles sont des *choses*. Mais quoique cet être, que nous concevons le premier dans une chose dont nous avons la perception, ait dans cet individu son premier et propre objet, il peut cependant être affirmé réellement et dans le même sens de toutes les choses finies. L'être commun à toutes les choses, évidemment, n'est pas l'absolu, et l'être même que perçoivent nos concepts ne peut être affirmé de l'absolu dans le sens propre, mais seulement dans un sens analogique. Donc, l'objet de nos premiers concepts n'est pas l'être absolu, mais est l'être universel, ou l'être en général.

408. Saint Thomas s'exprime d'ailleurs sur cette confusion de l'être absolu et de l'être en général avec encore plus de netteté. « Plusieurs philosophes, dit-il, se sont laissé entraîner dans les erreurs du panthéisme et soutiennent que Dieu est l'être formel de toutes les choses, parce qu'ils confondaient l'universel avec l'absolu ou Dieu. Comme l'être en général est déterminé, et devient telle espèce ou tel individu, lorsqu'on ajoute certaines propriétés, ils pensaient que l'absolu auquel rien n'est ajouté n'est pas un être particulier, mais est l'être universel. Ces philosophes, toutefois, ne faisaient pas attention que l'universel ne peut *exister* dans la réalité sans quelque addition, bien que nous puissions le concevoir sans elle, et que, lorsque nous le pensons sans ces déterminations, nous le concevons cependant comme un être auquel on peut attribuer des propriétés plus particulières. L'Être absolu, au contraire, est sans déterminations et il ne peut point en recevoir, ni dans nos pensées ni dans la réalité[1]. » Par conséquent,

[1] Quia id, quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, æstimaverunt, divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium : non considerantes, quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest (sed sine additione consideratur ; non enim animal potest esse absque rationabili vel irrationabili differentia, quamvis

le concept de l'*être en général* est le concept *le plus vague, le plus indéterminé* et par là même *le plus vide* de réalité; tandis que le concept de l'absolu est, au contraire, le plus déterminé et objectivement le plus réel qui puisse exister.

409. Si donc saint Thomas distingue avec tant de netteté et sépare si profondément l'être en général et l'Être absolu, qu'il voie dans la confusion de ces concepts la source de l'erreur la plus grave, écoutons maintenant ce qu'il dit de l'être qui est l'objet de nos premières représentations. Voici ce que nous lisons au commencement de son traité *de Veritate* : De même que dans l'examen des démonstrations nous arrivons à des jugements qui ne peuvent être prouvés, mais qui sont certains par eux-mêmes, de même dans l'analyse des concepts nous sommes ramenés à des éléments qui n'ont plus besoin d'être expliqués. Or, le premier élément auquel se ramènent tous les concepts, c'est l'être (*ens*). Toutes les représentations intellectuelles résultent donc des déterminations que reçoit ce premier concept[1]. Si l'être en général se distingue de l'être absolu, en ce qu'il n'a pas de déterminations particulières, mais qu'il peut en avoir, il est évident que, d'après saint Thomas, l'être que nous connaissons le premier est non pas l'absolu, mais l'universel, puisqu'il reçoit des déterminations.

sine his differentiis cogitetur; licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est; nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. (*Contr. Gentes*, lib. I, c. 26.)

[1] Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se nota, ita investigando, *quid est* unumquodque : alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud vero, quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens. Unde oportet, quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. (*De Verit.*, q. 1, a. 1.)

D'ailleurs le saint docteur explique comment l'être en général reçoit ces déterminations. Il fait d'abord remarquer que ce premier élément de tous nos concepts n'est pas déterminé, comme l'est un concept générique, par les attributs de l'espèce. Car ce qui est propre à l'espèce se trouve en dehors du concept générique, tandis que de l'être on ne peut rien affirmer qui ne soit également un être; voilà pourquoi l'être en général n'est pas proprement l'objet d'un concept générique. Par conséquent, ce qu'on lui attribue, pour le déterminer davantage, exprime plutôt diverses manières d'être. Ces déterminations sont de deux sortes : ou bien ce sont des manières d'être qui ne conviennent pas à tous les êtres, et, en les concevant, nous formons les concepts de genres ou d'espèces, comme substance, corps, plante, animal, homme, etc., ou bien ces déterminations sont communes à tous les êtres et on les exprime par les concepts transcendants de l'unité, de la vérité et de la bonté.

Le concept de l'être dont parle ici saint Thomas est manifestement celui qui est renfermé dans tous les autres concepts, comme leur premier élément; c'est ce que, du reste, il déclare ailleurs de la manière la plus nette. Il dit à plusieurs reprises que le premier concept que nous formons est celui de l'être, et que, pour ce motif, le principe de contradiction est le premier principe de la raison; mais il ajoute aussitôt que ce premier concept se trouve contenu dans tout ce que nous connaissons [1]. Or, si d'après les explications si expresses du saint docteur l'objet du premier concept est l'être en général que nous connaissons par l'abstraction des choses sensibles, il ne pouvait pas se déclarer plus formellement contraire à l'opinion de ceux qui soutiennent que

[1] Quod primo cadet in apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quæcunque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est : quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur super rationem entis et non entis. (*Summ.*, p. 1, 2, q. 94, a. 2.)

nous avons une connaissance immédiate de l'absolu. Car ils prétendent précisément que l'être absolu est ce que nous connaissons implicitement dans tout ce que nous connaissons, et que l'absolu est la règle souveraine d'après laquelle nous connaissons tout.

410. Ces considérations nous permettent aussi d'apprécier la distinction, au moyen de laquelle ces philosophes cherchent à concilier leur opinion avec la doctrine de saint Thomas. Si le docteur angélique, en posant explicitement la question : Dieu est-il le premier objet que nous connaissions, y répond négativement de la manière la plus formelle, il a en vue la connaissance par laquelle nous connaissons Dieu en tant que distinct de tous les autres êtres et quant aux perfections qu'il possède; mais il ne veut nullement parler, disent les philosophes que nous combattons, de la connaissance par laquelle Dieu est implicitement perçu par les premiers concepts de l'être, du vrai et du bien.— Nous pourrions d'abord répliquer que si cette distinction était fondée, le saint docteur l'aurait faite lui-même, et cela d'autant plus que la suite de ses idées l'y aurait conduit tout naturellement. Or, puisqu'il déclare que ces premiers concepts ont pour objet, non l'absolu, mais l'universel, il exclut absolument la distinction dont nous parlons. Du reste, nous pourrons nous en convaincre encore mieux.

Lorsqu'il examine si Dieu est le premier objet que la raison connaisse, il se fait l'objection suivante : Dans toute connaissance discursive, qui passe des choses antérieures et plus simples aux choses postérieures et composées, il faut que ce qui est premier et le plus simple soit connu avant tout; or, telle est la connaissance humaine; par conséquent, comme Dieu est absolument le premier et le plus simple, il doit être connu de nous avant toute autre chose[1]. Si donc saint Thomas avait eu l'opinion

[1] In omni cognitione, in quâ ea, quæ sunt priora et simpliciora, prius cognoscuntur, id quod est primum et simplicissimum, primo

qu'on lui attribue, il aurait dû se prononcer ici et dire que d'une certaine manière l'être pur, l'être absolument premier et suprême, est à la vérité connu de nous avant toutes les autres choses ; mais il donne une réponse toute différente. « La connaissance, dit-il, commence sans doute par ce qui est premier, toutefois non par ce qui l'est d'une manière absolue, mais par ce qui est premier dans l'objet propre au sujet connaissant. Par conséquent, comme les choses sensibles sont l'objet propre de la raison humaine, toute notre connaissance part des concepts qui sont les premiers et les plus simples parmi ceux qui ont été abstraits des choses sensibles, tels que l'être, l'unité, etc., non de ce qui est absolument (*simpliciter*) premier et le plus simple, sans être l'objet propre de l'intelligence humaine[1]. »

Examinons encore un autre passage du même docteur : « De même que l'être qui s'affirme de toutes choses est le premier (suprême) universel, de même l'être par lequel toutes choses sont produites est le premier comme cause ou est la cause suprême, c'est-à-dire Dieu. Or, comme l'universel suprême est le premier concept que forme la

cognoscitur ; sed in cognitione humanâ ea, quæ prius occurrunt, sunt priora et simpliciora, ut videtur, quia ens est primum quod cadit in conceptione humanâ, ut Avicenna dicit ; esse autem est primum inter creata, ergo et cognitioni humanæ primo occurrit Deus, qui est simpliciter primum et simplicissimum. (*Opusc.*, 70. *Super Boeth. de Trinit.*, q. 1, ad 3.)

[1] Quamvis illa, quæ sunt prima in genere eorum, quæ intellectus abstrahit a phantasmatibus, sint prima cognita a nobis, ut ens et unum ; non tamen oportet, quod illa, quæ sunt prima simpliciter, quæ non continentur in genere proprii objecti (sint prima nobis cognita) sicut et ista. (*Ibid.*)

Quoique cette interprétation des paroles de S. Thomas soit évidente, nous rappelons néanmoins le passage suivant dont nous nous sommes déjà servi : Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, *proprium objectum* est quidditas sive natura in materia corporali existens, et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem notitiam ascendit. (*Summ.*, p. 1, q. 84, a. 7.)

raison, on serait tenté de conclure que nous devrions aussi connaître immédiatement la première cause par elle-même ou par son essence[1]. Mais, réplique saint Thomas, il n'en est pas ainsi. Car le premier universel, quant à son essence, est dans toute chose et n'est supérieur à aucune; voilà pourquoi il est connu en même temps que chacune des diverses choses que nous concevons; mais la cause suprême est infiniment au-dessus de toutes choses, et c'est pourquoi elle ne peut être suffisamment connue par la connaissance d'aucun être distinct. Comme durant cette vie notre pensée se meut dans les concepts que nous abstrayons des choses, nous pouvons connaître suffisamment l'être en général, mais non l'être incréé[2]. — On nous objectera que saint Thomas parle ici de la connaissance parfaite de Dieu; comme on peut le conclure des termes dans lesquels il pose la question, puisqu'il demande si Dieu peut être connu pendant cette vie par son essence. — Rappelons ici la vérité que nous avons déjà établie, savoir, qu'en Dieu l'être et l'essence étant identiques, il ne peut être connu immédiatement, sans qu'il soit connu quant à son essence. Et puis nous répliquons : saint Thomas déclare ici de nouveau que l'être dont la connaissance se trouve implicitement dans la connaissance de tout

[1] Sicut ens, quod de omnibus prædicatur, est primum in communitate ; ita ens, a quo omnia causantur, est primum in causalitate, scilicet Deus. Sed ens, quod est primum in communitate, est prima conceptio intellectus nostri in statu viæ. Ergo et ens, quod est primum in causalitate, statim per essentiam suam in statu viæ cognoscere possumus. (*De Verit.*, q. 10, a. 11.)

[2] Ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit, et ideo in cognitione cujuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens quod est primum causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest; et ideo in statu viæ, in quo per species a rebus abstractis intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum. (*Ibid.*, ad 10.)

être, est l'être en général, et il le distingue formellement et avec la plus grande netteté de l'être absolu. Remarquons, en outre, qu'il ne fait aucune mention de cette connaissance de Dieu dont parlent nos adversaires, laquelle, bien qu'imparfaite, serait cependant immédiate; or, dans ce passage, non-seulement il aurait eu l'occasion de parler de cette connaissance, mais, s'il l'avait admise, il y aurait été pour ainsi dire contraint. Au contraire, il persiste toujours à dire que, pendant cette vie, nous ne connaissons qu'au moyen des concepts qui sont abstraits des choses sensibles.

411. Mais pour éclaircir encore mieux une vérité de nos jours si importante, qu'on nous permette de revenir encore à la proposition mentionnée plus haut, savoir, que la représentation de l'être en général ne peut être un concept générique. La raison en est que toute espèce, comme tout individu, doit renfermer quelque détermination qui ne soit pas contenue dans le genre; or, rien ne peut être en dehors du concept de l'être. On ne conteste pas, en établissant cette proposition, que cet être, objet du concept le plus universel, se trouve dans toutes les choses comme commun à toutes; c'est, au contraire, une vérité qu'on veut ainsi faire ressortir. Nous devons dire pareillement de l'être absolu, qu'il n'est ni genre lui-même, ni compris dans un genre; car nous nommons absolu l'être qui contient en lui-même tout l'être, et dont on ne peut nier rien de ce qui peut se concevoir par une représentation purement positive. Et comme par là même il est infini, l'absolu ne peut être qu'unique; il ne peut avoir rien de commun avec d'autres êtres, ni trouver son semblable dans quelque être que ce soit. Si donc l'idée de l'absolu n'est pas un concept générique, c'est uniquement parce qu'il possède, pour ainsi dire, la plus haute individualité et la détermination suprême, et que, en opposition directe avec l'universel qui peut être multiplié à l'infini, il n'est et ne

peut être qu'unique. L'être en général, au contraire, n'est pas un concept générique, parce qu'il se trouve, pour ainsi dire, au sommet de l'universalité, étant le moins individuel et le plus indéterminé de tous. Il n'est pas genre (dans le sens propre du mot), précisément parce qu'il se trouve, non pas seulement dans beaucoup de choses, mais dans toutes les choses finies sans exception. — Or, comment ces considérations se rattachent-elles à la question qui nous occupe? C'est facile à comprendre. Car ce que nous concevons par un concept universel se trouve réellement dans les choses comprises sous le même concept, toutefois, non comme une même chose à laquelle toutes participent, mais comme réellement multiplié en toutes. Cela s'applique aussi bien aux concepts suprêmes ou primitifs qu'aux concepts génériques et spécifiques : en tant que ces concepts les plus universels d'être, de vérité, de bonté, de vie, etc., sont les éléments des concepts par lesquels nous pensons les choses, ils doivent avoir en elles leur objet réel. Si donc, en pensant les choses par les concepts de l'être, du vrai et du bien, nous concevions l'être absolu, celui-ci devrait être réel dans les choses comme l'être commun à toutes. En d'autres termes, Dieu serait l'être, la substance, la vie de toutes choses, c'est-à-dire l'universel dans le sens du formalisme le plus extrême du moyen âge et du panthéisme des temps modernes.

VII.

Si l'infini doit être connu avant le fini.

412. Plusieurs des arguments qu'on apporte pour prouver que notre connaissance de Dieu est immédiate ont pour fondement la pensée que les choses sont déterminées, c'est-

à-dire sont telles et non autres, parce qu'elles possèdent telles ou telles perfections, tandis que d'autres perfections leur manquent, en d'autres termes, parce qu'elles contiennent un certain être, mais non tout l'être. Or, disent les partisans du système que nous combattons, cet être, ou ce degré déterminé d'être, ne peut se concevoir que si auparavant l'être même a été conçu dans toute sa pureté. Mais, en raisonnant ainsi, ces philosophes commettent la même faute que nous avons déjà signalée dans la théorie de Kant, sur l'espace et le temps. Kant croyait que nous ne pouvions pas avoir le concept d'espaces ou de temps particuliers, si nous n'avions pas préalablement l'idée d'un espace infini et d'un temps sans fin, parce que, d'après lui, tous les espaces et tous les temps particuliers ne sont que des parties de cet espace et de ce temps infinis. Pour montrer la fausseté de ce raisonnement, nous avons fait remarquer que nous ne pouvons pas concevoir un espace déterminé sans avoir l'idée de l'espace en général, mais que nous l'obtenons par la considération de tout espace particulier. Nous n'avons pas besoin, pour concevoir les espaces particuliers, d'avoir l'idée préalable d'un espace infiniment étendu ; au contraire nous ne parvenons à former cette idée qu'au moyen des espaces particuliers, et à la suite de réflexions laborieuses (n. 359). Si cette proposition est vraie, lorsqu'il s'agit de quantités qui peuvent être indéfiniment augmentées, elle doit s'appliquer, à plus forte raison, à l'être vraiment infini. Pour concevoir une chose comme un être, comme vivante et comme raisonnable, nous devons assurément posséder l'idée de l'être, de la vie et de la raison, mais il n'est pas nécessaire que nous ayons l'idée de l'être absolu, de la vie absolue et de la raison absolue. Nous pouvons former cette idée de l'être ou de la vie en général, en considérant les choses individuelles que nos sens perçoivent, parce que, d'une part, ces choses ont un être et une vie véritables, et que, d'autre part, notre raison, comme fa-

culté immatérielle, est capable de percevoir en elles ce qui leur est essentiel, en séparant ce qui leur est accidentel. L'idée de l'Etre et de la vie absolus, au contraire, est le fruit de réflexions suivies.

413. Pour prévenir d'avance une des objections les plus ordinaires qu'on oppose à cette doctrine, faisons remarquer qu''elle ne représente pas la connaissance de Dieu comme très-difficile pour l'homme. Dieu peut être connu de tous sans aucune difficulté, comme la cause première du monde, et comme notre créateur et notre souverain maître, parce que cette connaissance nous est naturelle et qu'elle est pour nous la plus nécessaire. Elle nous est naturelle, parce que notre raison peut connaître la cause par ses effets, comme elle peut découvrir l'être sous les phénomènes ; elle est la plus nécessaire, parce que cette connaissance est requise pour nous porter à honorer Dieu et à observer ses lois. Suivant la doctrine de l'Écriture sainte et des Pères de l'Église, nous pouvons parvenir à cette connaissance, sans aucune difficulté, à la seule vue du spectacle de la création. Nous perfectionnons la connaissance que nous avons ainsi de Dieu, lorsque, continuant à marcher dans la même voie, nous concluons sa grandeur, sa puissance et sa gloire de la grandeur et de la beauté des choses créées ; toutefois, notre connaissance ne devient parfaite que si nous parvenons à comprendre qu'en Dieu, l'être incréé éternel et nécessaire, se trouvent en toute vérité, mais d'une manière bien plus excellente, toutes les perfections que nous découvrons dans les créatures. Pour connaître Dieu parfaitement, il faut savoir qu'il est la sagesse même, la puissance et la sainteté par excellence, et que toute son essence , tout son être est sagesse, puissance et sainteté. C'est ainsi seulement que nous obtenons la connaissance de l'être vraiment simple, absolu et infini, c'est-à-dire la connaissance de Dieu la plus pure et la plus parfaite dont nous soyons capables pendant cette vie.

« Sans doute, nous réplique-t-on, nous parvenons seulement ainsi à savoir que Dieu, c'est-à-dire le créateur et le maître du monde, est l'être absolu et infini ; cependant nous n'arrivons pas ainsi à la première idée de l'absolu et de l'infini ; cette idée peut précéder tous nos concepts et être en nous avant que nous ayons connu les relations de l'absolu avec le monde, voire même avant que nous ayons conçu cette idée d'une manière réflexe quant à ses caractères distinctifs. »

Nous accordons, sans difficulté, que nous pouvons concevoir l'absolu et l'infini sans comprendre que nous concevions par ce moyen Dieu, l'auteur de toutes choses ; mais nous nions expressément que nous puissions parvenir à l'idée de l'absolu et de l'infini, par une méthode différente de celle que nous avons exposée plus haut. L'opinion contraire a sa source dans une méprise qui a été signalée par saint Thomas. Examinant si l'existence de Dieu est connue immédiatement, comme les principes, le saint docteur fait remarquer que l'existence de Dieu, n'ayant pas sa cause en autrui, mais dans sa propre essence, est en elle-même très-certaine, et que toutefois *pour nous* elle n'est pas connue par elle-même [1]. Tout effet a sa raison d'être dans sa cause ; néanmoins, pour nous, l'effet peut être le principe par lequel nous connaissons avec certitude la cause. La méprise consiste donc à rapporter ce qui caractérise l'objet connu à la manière dont nous le connaissons, sans faire attention que, si le sujet connaissant est imparfait et la chose connue très-parfaite, la connaissance doit être, quant à sa perfection, en raison inverse de l'objet connu. On commet la même méprise, si l'on dit que l'idée de l'infini est une idée *positive*, et que comme telle elle doit précéder l'idée du fini, laquelle est *négative*.

414. L'idée de l'infini est, sans aucun doute, positive en

[1] *Summ.*, p. 1, q. 2, a. 1. — *Contr. Gent.*, lib. I, c. 10 et 11.

ce sens que par elle nous concevons un être positif, et tellement positif qu'il ne renferme absolument rien de négatif; mais il s'agit de savoir si l'idée de l'infini est également positive en ce sens que nous la formions sans recourir à la négation. De même, toute idée d'un être infini représente une chose dans laquelle un élément négatif se trouve uni à quelque chose de positif; mais on se demande encore si pour cette raison la première conception du fini est une négation, et si c'est la négation de l'infini. Or, voilà ce que nous contestons avec les scolastiques, et nous soutenons que nous ne parvenons pas plus à l'idée de l'infini par simple affirmation que notre connaissance des choses finies ne commence par la négation. Ce que nous connaissons avant tout dans les choses finies, c'est l'élément positif qu'elles contiennent, car nous les concevons comme êtres, comme vivantes, etc. La négation commence seulement lorsque nous connaissons le fini comme fini. Mais cette négation présuppose-t-elle l'idée de l'infini ? Nullement, car ce n'est pas l'infinité que nous nions des choses que nous concevons comme finies. Qu'est-ce donc ? C'est uniquement une perfection plus grande, supérieure à cette réalité positive que nous connaissons en elles. Concevoir la vie de la plante comme se bornant, dans son imperfection, à la vie *purement végétative* n'est pas la même chose que la concevoir comme contrastant avec la vie de l'ange, ou comme *non-intellectuelle*. De même, autre chose est de connaître une réalité en général comme *finie*, autre chose de la connaître comme *non-infinie*. Pour que nous puissions regarder la vie de la plante comme purement végétative, il nous suffit de savoir qu'il peut y avoir une vie plus parfaite que celle qui existe dans les plantes et que nous nommons végétation; mais nous n'avons pas besoin d'avoir l'idée de la vie *intellectuelle*, ni, à plus forte raison, de la vie *purement* intellectuelle. De même, pour concevoir une chose comme

finie, nous devons comprendre que, en-dehors ou au-dessus d'elle, il y a ou il peut y avoir des choses plus parfaites, mais non qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir un être infini [1].

Comment donc parvenons-nous à l'idée de l'infini? Le fini est tout ce au-delà de quoi il peut y avoir quelque chose de meilleur, de plus parfait; l'infini, au contraire, l'être au-delà duquel il ne peut y avoir rien de plus parfait. Telle est la définition que la scolastique nous donne de l'infini, et plus nous scruterons l'idée de l'infini, plus nous nous convaincrons qu'il est impossible de le définir plus exactement [2]. Par conséquent, pour concevoir une chose comme finie, nous devons savoir qu'il y a des perfections qui ne se trouvent pas en elle; mais, pour concevoir un être comme infini, nous devons juger qu'il n'y a point de perfections que cet être ne comprenne en lui-même. Par cette première négation nous posons des limites dans la chose que nous pensons; par la seconde nous supprimons toute limite. On peut dire, sans doute, avec Gerdil et Günther [3], que nous parvenons à l'idée de l'infini par une double négation, laquelle équivaut, même ici, à une affirmation renforcée; néanmoins il reste toujours vrai, comme l'enseigne la scolastique sans qu'elle soit contredite par Günther, que nous concevons le fini avant l'infini : car la seconde négation doit être précédée de la première.

[1] Dans l'argumentation de Gerdil, laquelle a été souvent répétée par d'autres partisans du même système, nous nions par conséquent la première proposition qui est le fondement de toutes les autres : « Le fini n'est fini que par la négation de l'infini; donc on ne peut connaître qu'une chose soit finie, si on ne réfléchit à la négation de l'infini, et on ne connaît la négation de l'infini que par l'idée qu'on a de l'infini; puisqu'on ne peut connaître une négation que par le moyen de la réalité qui lui est opposée. » (*Défense*, sect. VI, ch. III, n. 11.)

[2] Suarez, *de Deo*, lib. II, c. 1.

[3] Gerdil, *Princ. metaph.*, lib. II, princ. 5. — Günther, voir plus haut, n. 44.

415. La même vérité peut encore être démontrée par la nature de notre idée de l'infini. Si nous concevons l'infini comme l'être au-dessus duquel il ne peut y avoir rien de plus parfait, assurément nous le concevons aussi comme l'être qui renferme tout ce qui est parfait. Néanmoins nous ne pouvons nous faire une idée de cette plénitude, de cet océan immense de l'être, comme s'exprime saint Jean Damascène, que par le contraste ou par l'opposition qu'il forme avec les choses limitées. Car, comment procédons-nous pour nous représenter l'objet ou le contenu de ce concept? Nous cherchons à concevoir des êtres toujours plus parfaits, en augmentant sans cesse le nombre et l'intensité des perfections que nous leur attribuons. Nous finissons ensuite par comprendre que par cette méthode nous pouvons bien progresser indéfiniment, mais que nous n'arriverons jamais à l'infini. Pour concevoir l'être au-delà duquel nous ne pouvons rien penser, il ne faut faire attention ni au nombre ni à la quantité, mais il faut se représenter un être qui, dans la simplicité la plus pure, réunit toutes les perfections, de manière, toutefois, que ces perfections ne soient ni surajoutéés à l'essence comme si elles en étaient les propriétés, ni simplement agrégées les unes aux autres, mais qu'elles soient l'essence indivisible même. Si, en général, nous ne connaissons l'indivisible que dans son opposition avec ce qui est divisible[1], nous sommes encore moins capables de nous représenter cet être absolument simple, qui contient en lui toutes les perfections, autrement que par son contraste avec ce qui est composé et

[1] Quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quæ nec actu nec potentia dividuntur, per posterius cognoscitur per privationem divisibilis : unde punctum privative definitur : *punctum est, cujus pars non est*; et similiter ratio *unius* est quod sit *indivisibile*. Et hujus ratio est, quia tale indivisibile habet quamdam oppositionem ad rem corporalem, cujus quidditatem primo et per se intellectus accipit. (S. Thom. *Summ.*, p. 1, q. 85, a. 8.)

fini. Or une chose qui ne peut être connue d'après son caractère distinctif que par son opposition avec d'autres n'est connue que par négation.

Les partisans de la connaissance immédiate répliquent qu'en accumulant, ou, comme ils disent avec ironie, en entassant les unes sur les autres les réalités finies, on ne peut jamais parvenir à atteindre l'infini; comme si les adversaires de la connaissance immédiate de Dieu n'avaient pas d'autre moyen pour arriver des choses finies à l'infini. Mais ils auraient dû réfléchir que ce moyen pourrait être tenté par ceux-là seuls qui, croyant pouvoir connaître l'infini par le fini, chercheraient à obtenir de l'infini, comme le veulent Malebranche et ses adhérents, une représentation positive. Jamais les scolastiques n'ont eu recours à ce moyen, car ils comprenaient fort bien que l'idée de l'infini peut être obtenue seulement par la négation des limites qu'on trouve dans les choses finies. Après toutes les considérations précédentes, il est inutile, je pense, d'insister davantage pour faire voir combien les scolastiques étaient loin de soutenir que nous parvenons à la première connaissance de l'infini par la méthode que supposent les philosophes dont nous combattons les doctrines.

416. Toutefois, nous éclaircirons davantage la théorie scolastique en répondant encore à une autre objection dans laquelle on se sert de l'idée de l'être pur ou absolu au lieu de celle de l'être infini. « Un être, dit-on, ne peut avoir une essence déterminée (telle essence et non une autre), que s'il contient en lui une certaine réalité, et qu'il manque de quelque autre. Or cette privation ne pourrait être connue, si auparavant on n'avait connu l'être auquel rien ne manque, l'être pur (*simpliciter*).»

Il est vrai que les créatures ne sont déterminées quant au genre, à l'espèce ou à l'individualité, et ne diffèrent les unes des autres que parce que chacune possède, non tout l'être,

mais seulement un certain degré d'être. De là nous pouvons bien conclure que les choses créées ne sont pas connues complétement, tant que nous ne connaissons pas leur contraste avec l'absolu qui est au-dessus de tous les genres; mais s'ensuit-il que, pour connaître ces choses, nous devions commencer par connaître le contraste, et que l'idée de l'absolu précède nécessairement la connaissance dont elles sont l'objet? Sans doute, si l'être fini n'était pas imparfait, il ne pourrait pas être déterminé quant au genre et à l'espèce, par exemple, il ne pourrait pas être un animal doué de vie et de sensibilité. Mais cette raison empêche-t-elle que nous connaissions ce qu'il est, son essence vivante et sensible, sans que nous concevions ce dont il manque, ses limites? C'est ce que nous avons déjà nié. D'ailleurs, encore qu'il en fût ainsi, c'est-à-dire, encore que ces limites dussent être connues avant cette essence déterminée ou du moins avec elle, il ne s'ensuivrait d'aucune manière que cette connaissance ne pourrait s'obtenir que par l'idée de l'absolu. Et pourquoi pas? C'est que, comme nous l'avons déjà expliqué, un être est imparfait pour nous, dès que nous comprenons que son concept ne renferme pas toutes les perfections dont nous concevons la possibilité. Par l'idée que nous obtenons ainsi, c'est-à-dire, en concevant que l'être se trouve mêlé avec le non-être, nous sommes conduits, il est vrai, à l'idée de l'être pur, mais rien ne prouve que cette idée doive être la première. Ne confondons pas l'idée de l'être pur ou absolu avec l'idée de l'être indéterminé. C'est de ce dernier que part notre connaissance, et nous la perfectionnons, lorsque nous concevons des déterminations de plus en plus particulières, pour nous former ainsi l'idée des genres, des espèces et des individus. Ce n'est qu'en réfléchissant sur ce qui constitue un être ainsi déterminé que l'esprit s'élève jusqu'à la conception de l'Etre qui est, non au-dessous de tous les genres, comme s'il était entièrement indéterminé, mais au-dessus de tous, parce qu'il

possède une détermination pleine et parfaite. L'idée de l'être absolu ou pur est, en effet, la plus haute de toutes les idées.

417. « Ces raisonnements, dit-on encore, s'appliquent seulement à la connaissance réfléchie, accompagnée de conscience. Certes, nous ne pouvons concevoir d'une manière réflexe l'être absolu avec ses attributs distinctifs, c'est-à-dire comme un être supérieur à tous les genres et à toutes les espèces, si ce n'est en l'opposant aux choses finies. Mais cela n'empêche pas que l'idée de l'absolu, en tant que directe, inconsciente, ne précède tous les autres concepts. En disant que nous avons une connaissance immédiate de l'absolu, on veut dire seulement que, dans l'analyse de nos concepts, nous trouvons toujours, parmi leurs éléments, l'idée de l'absolu, et que cette idée est la règle suprême d'après laquelle nous formons toutes nos représentations intellectuelles. Comme nous ne pouvons connaître telle ou telle vérité, tel ou tel bien, sans avoir l'idée du vrai et du bien en soi, ainsi nous ne pouvons concevoir tel ou tel être déterminé sans avoir l'idée de l'être en soi. Mais que cet être absolu, dont l'idée se mêle comme une lumière ou une règle à toute connaissance, soit un être existant et dépasse toutes choses par la pureté de son être, c'est ce que nous ne connaissons que par diverses réflexions. Autre chose est avoir l'idée d'un être, autre chose avoir conscience, et avec une parfaite netteté, de ce que renferme cette idée. » Assurément, cette différence ne peut être niée. Néanmoins, nous parlons aussi bien de la connaissance directe, inconsciente, que de la connaissance réfléchie : l'une comme l'autre commence par ce qui est infime, et non par ce qui est plus élevé. Et nous croyons pouvoir soutenir cette thèse, précisément parce que, dans l'analyse de nos concepts, nous trouvons parmi les éléments qui les composent, non pas, comme le dit l'objection, l'idée de l'absolu, mais seulement l'idée de l'être en général. Pour concevoir une chose comme être, comme vraie ou comme bonne, nous de-

vons avoir l'idée de l'être, de la vérité et de la bonté, mais non de l'être, du vrai et du bien absolus. L'idée de l'être n'exprime aucune espèce déterminée d'être, ni aucune privation ; mais est-elle pour cela l'idée de l'absolu ? Est-ce la même chose de penser l'être sans concevoir en même temps ses divers genres et ses diverses espèces, que de penser l'être qui est au-dessus de tous les genres et de toutes les espèces? Penser l'être sans concevoir en lui quelque privation, est-ce la même chose que de penser l'être dans lequel aucune privation ou limite n'existe ni ne peut exister? Nous ne pensons l'absolu que si nous excluons de l'être que nous concevons toute privation ou limite, ainsi que la possibilité d'être déterminé quant au genre et à l'espèce. Or, ce n'est pas cette idée, mais seulement, comme saint Thomas le déclare, l'idée de l'être indéterminé et en même temps déterminable que nous trouvons dans toutes nos représentations comme leur premier élément.

418. Nous répondons, en outre, que si l'idée de l'absolu est d'abord directe, non accompagnée de conscience, nous pouvons la rendre réflexe. Dès lors que, en la considérant d'après ses caractères distinctifs, nous parvenons à avoir une conscience distincte de cette idée, nous devons conclure de sa nature même qu'elle ne peut pas être la première. Et pour démontrer encore la même vérité d'une autre manière, il faut ici nous rappeler ce que nous avons dit des concepts analogiques. Un concept est analogique, quand il ne peut pas être appliqué à plusieurs choses dans le même sens, comme le concept générique, quoique ce ne soit pas non plus dans un sens tout à fait différent ; c'est ainsi qu'analogiquement on appelle sains le corps et les aliments. En outre, il peut se faire que la propriété, qu'affirme d'un objet un tel concept, ne nous soit connue que par la propriété d'un autre objet auquel le même concept convient, ainsi que cela se voit clairement par l'exemple cité. On appelle donc,

au moins dans notre langage, analogiques les concepts par lesquels l'objet n'est connu qu'au moyen de l'analogie qu'il a avec d'autres ; et l'on oppose ainsi les concepts analogiques aux concepts propres. Or, l'idée de l'être en soi, c'est-à-dire, de l'être en général, est un concept analogique dans le premier sens ; car nous n'affirmons pas l'être dans le même sens de la substance et des accidents, de Dieu et des créatures ; l'idée de l'absolu, au contraire, est analogique dans le second sens du mot. Nous n'arrivons à la représentation de l'absolu que parce que d'une part nous concevons en Dieu, auteur de toutes les créatures, tout l'être et tout le bien que nous trouvons dans ses œuvres, et que, d'autre part, en niant ou en supprimant les limites avec lesquelles cet être et ce bien se trouvent dans les créatures, nous élevons les termes dont nous nous servons au-dessus de leur signification propre. En procédant ainsi, nous n'obtenons pas de la manière dont Dieu est tout ce que nous affirmons de lui, d'autres connaissances que nous n'en donne cette ressemblance ou ce contraste de Dieu et des créatures (n° 193 et ss.).

Comme nous nous adressons principalement à des philosophes catholiques, nous devons rappeler que nous ne faisons ici qu'exposer la doctrine unanimement enseignée par les saints Pères et les théologiens les plus célèbres. Les uns et les autres n'affirment-ils pas que les concepts suprêmes aussi bien que tous les autres ne peuvent avoir qu'une valeur analogique, lorsque nous les rapportons à Dieu ? Nous disons que Dieu est la vie, la sagesse, en un mot tout ce qui est parfait ; néanmoins nous pouvons dire aussi qu'il n'est rien de tout cela, mais qu'il est un être incompréhensible qui n'est défini par aucun nom. Pareillement, en appelant Dieu substânce et être, nous ne devons pas oublier que ces concepts ne correspondent pas proprement à son essence, et nous pouvons dire aussi en toute vérité qu'il n'est ni substance ni être. En effet, il n'est pas ce que ces noms

expriment dans l'acception limitée et restreinte qui leur est ordinaire ; il est, au contraire, quelque chose de supérieur qu'aucun nom ne peut exprimer, mais qui renferme toute perfection qu'on peut concevoir et exprimer. Sans doute cet être, comprenant tout dans sa simplicité infinie, doit, par sa constitution, être d'une nature spéciale et absolument différent de tous les êtres finis. Nous pouvons bien, il est vrai, définir et déterminer cette nature particulière, comme nous venons de le faire, en comparant l'être absolu avec les autres êtres; mais il nous est impossible de le connaître en lui-même et d'obtenir ainsi de l'infini une représentation intellectuelle (n. 191).

Gerdil ne pensait pas assez à ce caractère de nos pensées sur Dieu, quand il disait que nous ne pourrions pas concevoir Dieu comme un être infini, s'il n'était pas uni lui-même à notre raison d'une manière intelligible. La connaissance que nous avons au moyen des espèces intelligibles, dit-il, ne peut pas s'étendre au-delà de cette espèce. Si donc l'espèce intelligible n'est pas absolument infinie, nous ne pouvons connaître par elle qu'une quantité ou une perfection finie. Or la représentation que nous avons de l'être infini est supérieure à toute quantité finie donnée, et, par conséquent, elle n'est possible que si, au lieu de l'espèce intelligible, l'infini lui-même ou Dieu s'unit à notre intelligence d'une manière intelligible, pour se faire l'objet immédiat de la connaissance. Tel est le raisonnement de Gerdil[1].

[1] On ne doit pas craindre d'assurer que « nisi aliqua res intelligibilis infinita esset intellectui conjuncta modo intelligibili, » l'entendement ne pourrait pas penser à une quantité plus grande que quelque quantité finie donnée. En voici la démonstration. La connaissance de l'entendement ne s'étend pas au-delà de l'espèce intelligible qui lui est unie. Or est-il que si l'espèce intelligible qui lui est unie n'est pas absolument infinie, elle n'est égale ou équivalente qu'à une quantité finie donnée. Donc la connaissance de l'entendement ne pourrait s'étendre au-delà de cette quantité finie donnée. Or est-il que l'entendement porte sa connaissance au-delà de quelque quantité ou perfection finie donnée. Donc l'objet immédiat de sa connais-

—Cependant, s'il est vrai que l'infini ne peut être connu par une espèce intelligible finie, cela ne s'applique évidemment qu'à la connaissance par laquelle l'infini serait connu directement et tel qu'il est en lui-même, mais nullement à celle qui ne l'atteint que d'après son analogie ou son opposition avec les choses finies. Toute cette argumentation que Gerdil et d'autres regardent comme capitale et décisive suppose donc que nous ne connaissions pas simplement l'infini, en le comparant aux êtres finis, mais que nous ayons de lui une représentation toute positive, c'est-à-dire, non formée par négation. Aussi, avant d'entreprendre sa démonstration, Gerdil s'est-il donné beaucoup de peine pour prouver cette prémisse.

419. Il explique d'abord l'origine de l'opinion contraire. « Parmi les peuples païens, dit-il, la notion de la divinité avait été défigurée de bien des manières; les philosophes ne pouvaient donc parvenir à une connaissance plus parfaite de Dieu qu'en dépouillant l'idée qu'ils avaient de lui des fausses et grossières idées que les préjugés des sens, de l'imagination et de l'éducation lui avaient ajoutées. Ce soin que les philosophes ont eu a été cause que plusieurs ont cru que l'idée de Dieu n'était que négative et nullement positive [1]. » On se trompait évidemment, d'après le même auteur, puisque cette idée est réellement très-positive. Si, en effet, on exclut de l'idée que nous avons de Dieu tout ce qui est étranger à cette idée, on retient néanmoins le fond auquel ces erreurs avaient été ajoutées, c'est-à-dire la notion juste de la divinité; et si ces philosophes n'avaient pas eu préalablement cette idée plus exacte de Dieu, ils n'auraient pas pu la purger de tout ce qui ne lui convient pas. D'ailleurs, n'avoir d'un objet qu'une idée purement négative, n'est-ce pas la

sance « est res intelligibilis infinita ». Or est-il qu'il n'y ait que Dieu qui soit « res intelligibilis infinita. » Donc Dieu est l'objet immédiat de la connaissance de l'entendement. (*Princip. métaph.*, lib. II, princ. 11.)

[1] *Princ. métaph.*, lib. II, princ. 5.

même chose que de n'avoir de lui aucune représentation? « Donc ce que disent les scolastiques que nous savons de Dieu qu'il *est* (*quoad est*) et non *ce qu'il est* (*non quoad quid est*) est absolument faux ou équivoque[1]. » Car si nous savions seulement qu'il existe quelque être que nous nommons Dieu, sans savoir d'aucune manière ce qu'est Dieu, nous ne pourrions pas savoir non plus s'il est corporel ou sans corps, s'il est composé ou simple, infini ou fini.

On voit donc que parmi ceux qu'il veut réfuter ici, Gerdil comprend tout spécialement les scolastiques, ce qui, du reste, ressort en outre de ce que, pour caractériser l'opinion qu'il combat, il se sert des expressions mêmes qui étaient reçues dans l'école du moyen âge. Il blâme ceux qui pensent « que nous n'avons de Dieu qu'une idée négative, et que nous ne le connaissons que *per remotionem*[2]. » Mais Gerdil ignore-t-il que la doctrine, stigmatisée par lui comme une erreur, était aussi commune parmi les Pères de l'Église que parmi les scolastiques? Si l'on en doutait, on pourrait facilement s'en convaincre par l'ouvrage du Père Petau sur les dogmes théologiques[3]. Nous nous contenterons de faire ressortir quelques points de l'enseignement traditionnel, pour montrer combien est peu fondé ce que dit Gerdil pour expliquer l'origine de cette doctrine et pour la réfuter.

En disant que nous connaissons l'existence de Dieu et non son essence, les scolastiques ne voulaient pas dire que nous connaissons uniquement l'existence de Dieu, sans que nous sachions rien de sa nature. Ils enseignaient seulement que nous ne connaissons pas l'essence divine telle qu'elle est en elle-même, et que, par conséquent, nous ne pouvons déterminer, par une définition proprement dite, *ce qu'est* Dieu (QUID *Deus sit*). Nous pouvons évidemment connaître d'un

[1] *Princ. métaph.*, lib. II, princ. 5.
[2] *Défense*, sect. VI, ch. III, n. 3.
[3] Tom. I, *de Deo*, lib. I, c. 5. — Cf. dans cet ouvrage, n. 438, 447, 451, 454, 458.

objet bien des choses, même des propriétés distinctives, sans que pour cela nous connaissions nettement son essence, c'est-à-dire le principe et tout l'ensemble de ses propriétés distinctives. C'est ce que les scolastiques font déjà remarquer dans la logique même, pour qu'on ne comprenne pas mal ce qu'ils disent avec Aristote, savoir, qu'on recherche d'abord *si* l'objet *existe*, et ensuite *ce qu'il est*. Car si l'on ne connaissait l'objet d'aucune manière, on ne pourrait pas demander s'il existe[1]. On peut donc affirmer de Dieu bien des choses qui conviennent à lui seul, quoiqu'elles ne désignent pas son essence, par exemple, qu'il est créateur et souverain maître de l'univers ; c'est pourquoi on démontre son existence en faisant voir qu'il doit y avoir une cause première de tout ce qui existe. Quant à la connaissance plus parfaite de Dieu, il suit des considérations précédentes que, d'après la doctrine des scolastiques, nous pouvons, sans aucun doute, établir certaines propositions affirmatives par lesquelles nous attribuons à Dieu des perfections; toutefois, en étudiant plus intimement la doctrine des scolastiques sur cette question, nous avons vu[2] que l'essence divine, en tant que nous pouvons la connaître par nos recherches personnelles, est connue de nous d'une manière plus parfaite, lorsque nous déterminons par la négation comment il faut concevoir ou plutôt ne pas concevoir en Dieu ce qu'exprime l'affirmation. Ce qu'énonce la proposition affirmative n'est pas supprimé par la négation;

[1] Voir le Commentaire de saint Thomas *in Aristotelis Poster.*, lib. I, lect. 2, mais le saint docteur en parle aussi dans la question de sa Somme qui traite de Dieu; voici comment il s'exprime : Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causæ ad probandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est; quia quæstio *quid est* sequitur ad quæstionem *an est*. Nomina autem Deo imponuntur ab effectibus. (*Summ.*, p. 1, q. 2, a. 2, ad 2.)

[2] *Theol. der Vorzeit* (théol. ancienne). Part. II, ch. IV.

celle-ci déclare, au contraire, que la chose affirmée est entièrement vraie, mais dans un sens beaucoup plus excellent que nous ne pouvons le concevoir. Si quelque philosophe, ce dont je doute, a jamais prétendu que « l'idée de Dieu soit purement négative et ne soit d'aucune manière positive », Gerdil, évidemment, a eu grand tort de reprocher cette erreur à la scolastique. On voit aussi combien peu la doctrine de l'ancienne école est entamée par les objections de Gerdil. Si nous ne pouvions savoir, dit-il, ce qu'est Dieu, nous ne pourrions pas définir s'il est corporel ou incorporel, composé ou simple. Cette objection aurait quelque fondement s'il était vrai, comme l'affirme Gerdil, qu'avoir une idée négative soit la même chose que de n'avoir aucune idée, si connaître par négation était la même chose que de ne point connaître. Qui donc a été jamais assez stupide pour croire qu'il pût connaître un objet uniquement par négation? D'autre part, qui contestera que nous puissions connaître d'un objet bien des choses par affirmation, et que néanmoins nous ne puissions définir son essence ou sa manière d'être distinctive, que par son contraste avec d'autres choses, c'est-à-dire, par négation?

420. D'ailleurs, comment Gerdil démontrera-t-il, ce à quoi se réduit pour lui toute la question, que nous avons de l'infini une idée positive et une intuition intellectuelle? Partant de la distinction, que font communément les scolastiques, entre ce qui peut s'accroître à l'infini (*infinitum in potentia*) et ce qui est sans limites et ne peut recevoir aucun accroissement (*infinitum actu*), il entreprend de montrer, en se servant de l'espace comme d'un exemple, que nous avons une idée positive, non-seulement de l'infini en puissance, mais encore de l'infini en acte. Et c'est de l'espace qu'il veut prouver cette assertion? Est-ce que l'espace est une chose actuellement infinie? Gerdil le prétend. Locke, qu'il veut réfuter, avait accordé que nous concevons un espace sans bornes. « Or, poursuit Gerdil, on ne peut contester que

ce qui n'a point de bornes ne soit actuellement infini. Donc, l'idée d'un espace sans bornes est l'idée d'un espace infini[1]. Mais Locke convient, en outre, que nous concevons l'espace, dont nous reculons les limites à l'infini, de la même manière que l'espace borné, connu par l'expérience; d'où Gerdil conclut que l'idée de l'espace infini doit être aussi positive que celle de l'espace borné. Quoi qu'il en soit, dit-il en terminant, que cette idée soit positive ou non, elle constitue une connaissance réelle, et une connaissance que nous ne pouvons obtenir en accumulant des quantités déterminées, et cela suffit pour faire crouler tout le système de Locke. »

Soit ; toutefois, s'il veut défendre le système de Malebranche, non pas seulement contre les objections de Locke, mais encore contre l'argumentation des scolastiques, il doit démontrer que nous avons de l'infini une représentation vraiment positive, lorsque nous concevons un espace sans limites. De ce que nous ne concevons pas l'espace sans limites comme différent, sous tous les autres rapports, de l'espace fini, nous pourrions conclure que nous aurions une idée positive d'une chose qui est effectivement sans limites, mais non que nous aurions une représentation positive de la même chose en tant qu'elle est sans limites. Nous pourrions connaître l'espace comme espace par une représentation positive, sans que nous connussions de la même manière son infinité, en sorte que cette infinité ne pourrait être connue pour nous que par voie de négation, et que nous ne pourrions pas nous représenter l'espace infini comme tel ou dans son infinité, autrement que par son contraste avec l'espace borné. — En outre, est-il possible d'accorder que l'espace non-seulement puisse être augmenté à l'infini, mais encore soit (*actu*) infini ? Nous avons vu comment Gerdil cherchait à le prouver ; mais il

[1] *Défense*, sect. VI, ch. III, n. 8.

veut confirmer sa démonstration, en cherchant à prouver que l'infini en puissance (*potentiâ*) présuppose l'infini en acte (*actu*). En effet, dit-il, la matière pourrait-elle être divisible à l'infini, si elle ne renfermait, déjà actuellement, un nombre infini de parties? De même, nous ne pourrions pas, dans nos conceptions, ajouter les uns aux autres des espaces partiels, si nous n'avions pas la représentation d'un espace infini qui les renferme tous.

Supposons pour le moment que la matière pour être divisible à l'infini doive contenir en elle un nombre infini de parties; s'ensuit-il que tout ce qui peut s'accroître à l'infini présuppose un infini actuel de même espèce? Nullement; Gerdil ne niera pas que d'autres corps peuvent sans cesse être ajoutés à ceux qui existent; or, cela suppose-t-il que des corps en nombre infini existent déjà quelque part? Et la durée du monde n'augmentera-t-elle pas à l'infini? Cependant les parties qui se succèdent sans fin dans cette durée n'existent pas encore. Cela est vrai, répliquera-t-on peut-être, mais ce qui distingue le temps c'est que ses parties ne coexistent pas, puisque l'une commence quand l'autre finit; tandis que les corps qui seraient multipliés à l'infini devraient être contenus dans un espace. Voilà, en effet, la pensée de Gerdil; comme Kant, il croit que l'espace est quelque chose d'infini où tous les corps peuvent indéfiniment trouver place, avec cette différence toutefois que Kant regarde cet espace infini comme une intuition pure, vide de réalité, tandis que Gerdil y voit quelque chose de réel. Or, n'est-ce pas une erreur de concevoir l'espace en lui-même, c'est-à-dire indépendamment des corps, comme une réalité? Dans les limites du monde des corps, l'espace est sans doute quelque chose de réel; mais au-delà de ce monde il n'est que possible. Qu'en dehors du monde réel, des corps puissent être produits sans fin, et que ces corps puissent être éloignés les uns des autres par des distances de plus en plus grandes, cela ne suppose d'au-

cune manière que l'espace soit actuellement infini ; mais seulement un espace réel qui peut toujours s'accroître, comme les corps et leurs distances. A la première preuve que faisait valoir Gerdil, en se fondant sur ce que nous concevons un espace sans bornes et qu'un tel espace doit être infini, voici donc ce que nous répondrons : Nous concevons nécessairement l'espace et le temps *actuels* comme limités et finis, bien que nous pensions l'espace et le temps indéfinis sans limites déterminées ; l'espace *possible* en dehors du monde réel, et le temps *futur* sont seuls conçus par nous sans fin et sans limites, et, par conséquent, ni l'espace ni le temps ne peuvent être infinis actuellement (*actu infinitum*). Et, pour parler avec précision, il faut dire que nous n'avons aucune représentation d'un espace ni d'un temps infinis ; nous comprenons seulement que l'espace et le temps sont des quantités susceptibles d'être augmentées à l'infini.

421. Gerdil croit, il est vrai, qu'on ne conteste la possibilité de concevoir un espace infini, que parce qu'on ne peut pas se le représenter par l'imagination. Nous parlons des représentations intellectuelles et nous disons : Ce qui ne peut pas exister, ne peut pas, non plus, se concevoir, et, par conséquent, ne peut être perçu ni par la raison, ni par l'imagination. Or, un espace réel sans limites, n'est pas moins impossible qu'un temps sans mesure. Car l'espace réel qu'est-il autre chose que les lieux occupés par les corps existants et les distances qui les séparent ? Ces lieux et ces distances sont nécessairement finis et, par conséquent, aussi l'ensemble de ces lieux et de ces distances, ou l'espace réel. Nous ne concevons que ce qui est, c'est-à-dire, qu'il est *possible*, par la nature des choses, que les limites de l'espace réel soient reculées indéfiniment, comme les corps peuvent sans cesse être multipliés, recevoir une étendue plus grande et se trouver à une distance plus considérable les uns des autres. Si donc Gerdil insiste tant sur l'infinité

actuelle de l'espace, cela s'explique, en dernière analyse, par la raison qu'il s'est laissé entraîner par Malebranche à confondre l'espace avec l'immensité divine. Et quoiqu'il appelle souvent l'espace infini une étendue sans bornes, on ne peut guère s'empêcher de penser au premier attribut de la substance unique de Spinoza, bien que Gerdil ait été, sans doute, loin de semblables pensées.

Mais faisons abstraction pour le moment de ces considérations et supposons qu'il soit possible de concevoir un espace actuel sans bornes, et même que cet espace infini soit rempli d'air et de lumière comme notre atmosphère; est-ce que, en nous représentant cette étendue sans limites et ces fluides sans mesure, nous penserions l'infini dont il est ici question? Nullement. Car, dit saint Thomas, encore qu'il y eût un corps infini, il ne serait infini que par la *quantité;* tandis que l'infinité véritable, celle que nous affirmons de Dieu, est une infinité de *l'essence* et de *l'être*[1]. Ces masses d'air et de lumière, bien qu'infinies par la quantité, seraient néanmoins très-bornées quant à leur être; car ces matières n'auraient jamais que la réalité qui leur est propre et manqueraient des réalités inhérentes aux autres corps, sans parler des perfections que possèdent les êtres spirituels. A plus forte raison cela s'applique à l'espace; car, supposé qu'il soit quelque chose de réel indépendamment des corps, il ne pourrait, sans aucun doute, être substance. Par conséquent, encore que nous devrions accorder tout ce que Gerdil avance sur l'espace, ce philosophe n'aurait pas démontré ce qu'il avait à établir. Car l'infini par le moyen duquel nous connaissons toutes choses est

[1] Aliud est esse infinitum secundum essentiam et secundum magnitudinem. Dato enim, quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem utpote ignis et aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam, quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam et ad aliquod individuum per materiam. (*Summ.*, p. 1, q. 7, a. 3.)

évidemment l'infini quant à l'essence, l'être sans restriction et sans limites. C'est de l'être infini entendu dans ce sens, et non de l'étendue sans limites, que Gerdil devait faire voir comment nous le connaissons par lui-même sans recourir à son contraste avec les choses finies. Cette démonstration était d'autant plus nécessaire que les scolastiques qu'il veut réfuter prouvent l'impossibilité de connaître directement l'absolu, en s'appuyant précisément sur son infinité quant à l'être (n. 378).

VIII.

Si nous connaissons les choses suivant l'ordre qu'elles naissent et existent.

422. Gerdil termine sa dissertation par un raisonnement de Malebranche, qui, au dire de son défenseur, prouve péremptoirement que nous connaissons l'infini avant le fini. Voici ce raisonnement tel qu'il le résume [1] : « Nous concevons l'Etre infini de cela seul que nous concevons l'Être, sans penser s'il est fini ou infini ; mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'Etre, laquelle, par conséquence, doit précéder. Ainsi l'esprit n'aperçoit aucune chose que dans l'idée même de l'infini, et tant s'en faut que cette idée soit formée par l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les philosophes, qu'au contraire, toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini : de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais

[1] *Défense*, sect. VI, ch. III, n. 11.

que toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'Être divin. »

Dans ces quelques propositions de Malebranche se trouvent réunies les deux opinions qui ont le plus contribué à égarer les partisans de la philosophie synthétique. L'une consiste dans la confusion déjà mentionnée de l'être absolu et infini avec l'être universel et indéterminé. De ce que nous concevons l'être sans penser s'il est fini ou infini, nous avons, il est vrai, l'idée de l'être en général et indéterminé, mais nullement de l'être absolu et infini. En outre, nous obtenons le concept d'un être fini, non en retranchant quelque chose de la notion de l'infini, mais en ajoutant par la pensée à l'être général et indéterminé quelque chose qui le détermine. Du reste, cette question a été traitée suffisamment dans le paragraphe sixième (n. 406-412) où nous avons exposé les raisonnements de saint Thomas. L'autre erreur que nous trouvons dans le raisonnement de Malebranche, c'est qu'il suppose que l'ordre suivant lequel nous connaissons les choses ne peut être autre que celui suivant lequel elles naissent. Comme l'être divin ne présuppose pas les choses finies, lesquelles ont, au contraire, leur raison d'être dans l'essence divine, ainsi Malebranche croit que l'infini ne peut pas être connu par les choses finies, mais que celles-ci doivent être connues par l'infini. S'il parlait de la connaissance que Dieu a des choses, il aurait, sans doute, parfaitement raison ; car la connaissance divine ne peut être produite par les choses ; étant leur cause (idéale), cette connaissance doit être antérieure aux choses mêmes. En nous, au contraire, la connaissance est produite par les choses ; elle part des créatures et se termine à Dieu, cause de tout ce qui est. Voilà l'enseignement sur lequel saint Thomas revient très-souvent et que nous avons déjà exposé plus amplement (n. 219).

423. Si Gerdil et ses adhérents avaient fait attention à cet enseignement du saint docteur, certes, ils ne se seraient

pas appuyés sur une preuve que saint Thomas apporte en faveur de l'existence de Dieu, pour soutenir leur thèse, savoir, que nous connaissons, nous aussi, le fini par l'infini. Cette preuve est fondée sur les divers degrés de l'être que nous distinguons dans les choses. On remarque en effet dans la nature, dit saint Thomas, quelque chose de plus ou moins bon, de plus ou moins vrai, de plus ou moins noble, et il en est ainsi de tout le reste. Or, le plus et le moins se disent d'objets différents, suivant qu'ils approchent à des degrés divers de ce qu'il y a de plus élevé; ainsi un objet est plus chaud à mesure qu'il s'approche davantage de la chaleur portée au degré le plus extrême. Il y a donc quelque chose qui est le vrai, le bon, le noble et, par conséquent, *l'être* par excellence [1]. — Dans ces paroles Gerdil trouve clairement exprimé, non-seulement que dans les choses il y a divers degrés de perfection, mais encore que nous ne pouvons remarquer ces divers degrés qu'en les comparant à la perfection suprême comme à la seule règle d'après laquelle nous puissions les juger. « S'il en est ainsi, conclut Gerdil, cette perfection suprême est connue la première et c'est par elle que nous connaissons ce qui est plus ou moins parfait [2].» Saint Thomas se trouve donc réfuté de nouveau par ses propres principes.

Toutefois, Gerdil lui-même se fait une objection fondée sur l'exemple que saint Thomas prend de la chaleur plus ou moins intense comparée à la chaleur extrême. « On pourrait juger, c'est ainsi qu'il formule l'objection, qu'une

[1] Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversemode ad aliquid, quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens. (*Summ.*, p. 1, q. 2, a. 3.)

[2] *Défense*, Dissert. prélim., n. 26. — *Principes métaph.*, liv. II, princ. 10.

chose a plus de chaleur qu'une autre sans avoir une idée de la plus haute chaleur. » Et quelle réponse oppose-t-il à la difficulté qu'il s'est faite? « La chaleur, dit-il, n'est autre chose qu'une sensation de l'âme; celle-ci peut donc juger si la chaleur qu'elle ressent actuellement est plus forte que la précédente sans avoir éprouvé la sensation de la plus haute chaleur qui soit possible. Mais les divers degrés de perfection des choses ne sont pas, comme la chaleur, des modifications de l'âme; voilà pourquoi l'âme ne peut pas les distinguer d'après l'impression qu'elle ressent en elle-même, mais seulement en les comparant à la perfection souveraine.» Quelle conclusion que celle-là : «L'âme ne peut pas distinguer les degrés de perfection qui se trouvent dans les choses au moyen de ses impressions; donc elle ne peut les connaître qu'en les comparant à la perfection suprême.» Toutefois, sans nous attacher à faire voir que cette conclusion n'est pas légitime, nous demandons si Gerdil n'aurait pas dû conclure plutôt que saint Thomas avait choisi un exemple tout-à-fait impropre. Si le saint docteur avait voulu dire que les degrés plus ou moins parfaits ne peuvent être connus que par le degré suprême, il n'aurait pas dû se servir, comme d'un exemple connu, des divers degrés de la chaleur; car on ne peut dire de ceux-ci, comme l'avoue Gerdil, que les degrés inférieurs ne puissent être connus que par le suprême degré. Que veut donc dire saint Thomas? Uniquement ce qui ressort des paroles mêmes. Dans tout ce passage il ne parle nullement de la *connaissance* des degrés inférieurs et du degré suprême, mais seulement de leur *existence*. Si l'expression *magis et minus dicuntur* semble indiquer la connaissance, il est clair par ce qu'il ajoute : *sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido*, que le saint docteur n'entendait le mot *dicuntur* que dans le sens de « *on appelle* degrés inférieurs ou supérieurs ceux qui, etc.,» c'est-à-dire, «les degrés inférieurs ou supérieurs *sont* ceux, etc.» Ce que saint Thomas avait à dé-

montrer et ce qu'il démontre effectivement, le voici : «Comme il y a des choses plus ou moins bonnes, plus ou moins vraies, etc., il faut qu'il y ait un être souverainement bon, souverainement vrai, etc.; car les degrés divers supposent un degré suprême. Or le bien souverain et le vrai suprême ne sont autre chose que l'être suprême, l'être par excellence (*maxime ens*); puisqu'une chose n'est vraie ou bonne que dans la mesure qu'elle *est*. Gerdil ne pouvait donc trouver dans ce raisonnement la thèse qu'il défend, savoir, que les degrés plus ou moins élevés ne peuvent être connus que par le degré suprême, que parce que, avec Malebranche, il était préoccupé de la pensée que l'ordre suivant lequel nous connaissons les choses doit correspondre à l'ordre de leur existence.

424. Il est des philosophes qui prétendent, non plus seulement conclure des principes posés par saint Thomas que nous percevons l'absolu, mais encore faire voir que le saint docteur a partagé leur sentiment. Ils s'appuient également sur le texte que nous venons de discuter. Toutefois, abstraction faite de tout ce que nous avons déjà dit sur la théorie de la connaissance du docteur angélique, il leur aurait été facile de connaître son vrai sentiment par la question même sur laquelle ils veulent s'appuyer. Saint Thomas demande d'abord dans cette question si l'existence de Dieu nous est connue par elle-même ou immédiatement; et en répondant d'une manière négative, comme il le fait dans tous les endroits où cette question revient, il se fait l'objection suivante : Il est immédiatement certain que la vérité existe; or Dieu est la vérité même; donc, etc. D'après l'opinion de nos adversaires il aurait dû répondre : « L'existence de la vérité est sans doute certaine immédiatement et par elle-même; toutefois nous ne savons pas immédiatement qu'elle est un être subsistant en soi, qu'elle est l'être suprême ou Dieu lui-même.» Quelle est, au contraire, la réponse de saint Thomas? « Il est certain immédiatement et en soi, dit-il,

qu'il y a une vérité quelconque, la vérité en général; mais non qu'il y ait une *vérité première* ou *suprême*.» L'existence de cette vérité suprême ne nous est connue avec certitude que par l'existence des divers degrés de la vérité. Par conséquent, pour concevoir ce qui est plus ou moins bon, plus ou moins vrai, plus ou moins parfait, nous devons avoir le concept du vrai, du bien, de la perfection, mais non l'idée du vrai absolu, du bien souverain ni de la perfection suprême.

En outre, dans les passages de saint Thomas qu'on apporte, non-seulement on ne trouve pas démontré ce que nos contradicteurs veulent établir, savoir, que le vrai et le bien absolus doivent être connus avant les choses plus ou moins bonnes ou vraies, mais on ne peut pas même en conclure que nous puissions connaître le vrai et le bien absolus au moyen des divers degrés que nous remarquons dans la vérité et la bonté des choses. De ce qu'il y a des degrés dans l'être et, par conséquent, des choses plus ou moins vraies et bonnes, on peut, sans doute, conclure que parmi les choses vraies et bonnes il y en a une qui est vraie et bonne au suprême degré, mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait une vérité et une bonté *absolues*, un *être*, vrai et bon, *sans restriction*. « Mais alors on ne pourrait pas non plus démontrer par là l'existence de Dieu. » Certainement non; et voilà pourquoi saint Thomas ne termine pas sa démonstration à la proposition citée, et il ne se contente pas de dire qu'il y a quelque chose qui est le vrai, le bon ou l'être par excellence ou au suprême degré. Pour en conclure ensuite l'existence de Dieu, il poursuit son argumentation, en se servant d'un axiome universellement reconnu par les philosophes de son époque : « Ce qu'il y a de plus élevé dans un genre, dit-il, est cause de tout ce que ce genre renferme, comme le feu, par exemple, étant le plus chaud de tous les êtres, est la cause de toute chaleur. Si donc il y a quelque chose qui *est*

au suprême degré ce que sont les diverses choses que nous connaissons, s'il y a un être, une vérité et une bonté suprêmes, il y a aussi quelque chose qui est cause de tout ce qu'il y a d'être, de vérité, de bonté et de perfection dans tous les êtres, et c'est cette cause suprême de tout être, de toute vérité et de toute bonté que nous appelons Dieu. »

Par conséquent, des divers degrés d'être saint Thomas concluait, à la vérité, l'existence de Dieu comme cause de tous les êtres, mais il ne se servait pas de cette considération pour arriver à la connaissance de l'*être absolu.* Il ne nous conduit à cette connaissance que dans les questions suivantes où il montre que cet être, cause de tout ce qui est, doit contenir en lui, dans la simplicité la plus pure, toute perfection et être sans limites, c'est-à-dire, immense, éternel et infini. Et comme il fait voir par ce caractère de l'être suprême que celui-ci est en toute vérité, mais d'une manière tout autre que les choses finies, être, vérité et bonté, ainsi il ne manque pas de montrer également que l'être suprême n'est pas la cause de tous les êtres de la même manière que le feu est cause de toute chaleur, et la lumière cause de toute clarté. De même que l'être suprême, comprenant en lui toute réalité, diffère par tout son être de tout ce qui est, et, par conséquent, est au-dessus de tous les genres; de même la cause suprême, étant cause de tout ce qui est, se distingue, dans son activité, de l'activité propre à toute autre cause. Plus tard, en parlant de la création, nous développerons plus amplement cette pensée du docteur angélique ; il nous suffit actuellement d'avoir constaté de nouveau que dans ces questions saint Thomas explique toujours la connaissance humaine par les mêmes degrés progressifs que nous avons signalés. Nous connaissons d'abord l'être et l'essence des choses finies, mais seulement par les idées universelles de l'être, du vrai et du bien ; ensuite, après avoir reconnu dans les choses les divers degrés d'être et après

avoir obtenu de cette façon les concepts génériques, nous parvenons à l'être suprême, cause unique de toute la variété des êtres. Toutefois ce n'est qu'en examinant de quelle manière cet être suprême, existant par lui-même, contient l'être et toute perfection, que nous obtenons le concept de l'Etre pur et absolu ; et nous formons ce concept, parce que, par la négation des limites, nous élevons au-dessus d'eux-mêmes tous les concepts des perfections positives que nous connaissons. Voilà pourquoi saint Thomas disait, comme nous l'avons vu, que l'être connu le premier et en tout est le suprême universel, parce qu'il existe dans toutes choses, tandis que l'être, qui est la cause de toutes choses, non-seulement n'est pas connu implicitement dans la connaissance de chacune, mais encore ne peut être connu parfaitement au moyen d'aucune, parce qu'il est supérieur à toutes (n. 410).

425. Il est vrai qu'on ne peut raisonner de la sorte que si l'on soutient sur la nature de l'universel le réalisme de saint Thomas. Car, si avec les formalistes on prétendait que l'universel comme tel existe réellement dans les choses mêmes, on pourrait, sans doute, conclure que l'être connu le premier et en toutes choses est l'être absolu. D'après les formalistes, ce que nous concevons par un concept universel n'est pas multiplié dans les êtres, mais s'y trouve comme une chose *une* et indivisible qui ne devient multiple qu'en ce sens qn'elle se manifeste en divers individus, ou, comme s'expriment les philosophes modernes, s'*individualise*. Si nous appliquons cette thèse à l'universel suprême, les êtres individuels, dans leurs divers degrés, ne sont que les phénomènes de l'être en général, qui, comme essence ou substance unique, est le principe ou le fondement intime de toutes les choses. Et il faut en dire autant du vrai et du bien particuliers. C'est ainsi, et seulement ainsi, qu'on s'expliquerait que l'être absolu serait le premier objet de notre connaissance et qu'il serait contenu comme la

règle suprême dans toute perception intellectuelle des choses. Car on identifie de cette manière l'absolu avec l'essence universelle de toutes choses, qui ne sont plus, comme individuelles et finies, que de simples phénomènes; d'autre part, il est très-vrai que la connaissance des choses n'est vraiment intellectuelle que si elle atteint leur essence.

Si, au contraire, l'objet d'un concept universel est réellement multiplié dans les choses individuelles que nous pensons par lui, en sorte que l'universel *comme tel* n'existe que dans l'esprit pensant, les choses ne sont plus divers phénomènes d'une même substance, mais autant d'êtres individuels ou de substances particulières dont chacune a son être distinct, et en lui le fondement et le principe de ses phénomènes. Donc l'être que nous pensons dans toutes les choses est l'être propre à chacune, et par là même individuel, subsistant en soi. Nous le concevons, il est vrai, comme principe de leurs phénomènes et comme tel il se retrouve dans toutes les choses; mais nous ne le regardons pas comme principe de l'être qu'elles possèdent. C'est donc précisément parce que les choses ont reçu, par la puissance créatrice de Dieu, une réalité distincte par laquelle elles diffèrent complétement de l'être divin, qu'elles peuvent être perçues en elles-mêmes *intellectuellement*, c'est-à-dire, non-seulement quant aux phénomènes, mais encore quant à l'essence.

426. « Nullement, répond ici Gioberti; car les choses, étant créées, dépendent de Dieu quant à leur essence même; par conséquent, nous ne pouvons pas les connaître quant à leur essence, si nous ne concevons pas en même temps cette dépendance. » Mais raisonner ainsi, c'est encore confondre la connaissance intellectuelle et vraie avec la connaissance aussi parfaite que possible. Pour connaître l'essence des choses par leurs phénomènes, nous n'avons pas besoin de connaître, dès le principe, tout ce que cette es-

sence renferme, même nécessairement. Nous disons : « Pour la connaître par les phénomènes ; » car, si l'on connaît une essence par elle-même, c'est-à-dire, si l'on a d'elle une perception proprement dite, on connaît par là même tout ce qu'elle renferme.. Le pur esprit qui pénètre de son regard sa propre essence et celle de toutes les choses créées doit connaître immédiatement par elle, entre autres propriétés, cette dépendance dans l'être qui est propre à toutes les créatures. Voilà aussi pourquoi les théologiens enseignent unanimement que la connaissance que les anges ont d'eux-mêmes et des autres créatures est toujours accompagnée de la connaissance de Dieu (n. 124).

Néanmoins, d'après la doctrine non moins commune des scolastiques, cette connaissance même, que l'ange a de Dieu par ses forces naturelles, n'est pas immédiate ; il ne connaît lui-même l'être pur et absolu que par la ressemblance ou le contraste de Dieu avec les créatures. On voit par là combien les théologiens du moyen âge étaient loin d'admettre que notre connaissance doive correspondre à l'origine des choses. Ils savaient très-bien que la science n'est complète que si le principe suprême de tout être est aussi le principe et la règle de la connaissance des choses, mais ils n'ignoraient pas que la nature de la connaissance, tant que celle-ci reste naturelle, doit correspondre à la constitution naturelle du sujet connaissant. On trouve dans leurs écrits une pensée aussi vraie que profonde, pourvu qu'on ne l'interprète pas dans le sens du système de l'émanatisme. Sorti de Dieu par la création, l'esprit doit revenir à lui comme à son origine par le moyen de la connaissance. Il doit commencer ce retour par le degré où il se trouve placé lui-même ; car la première connaissance ne peut avoir pour objet rien de supérieur à la nature du sujet qui connaît. L'ange commence ainsi par l'essence purement spirituelle qu'il contemple en lui-même, et il s'élève par elle vers

Dieu d'une manière d'autant plus facile, plus sûre et plus parfaite, qu'il approche davantage de lui. L'homme, au contraire, qui réunit l'esprit et la matière dans une même nature, doit commencer par les choses sensibles, pour connaître par elles ce qui est spirituel et s'élever enfin au-dessus des choses spirituelles pour atteindre Dieu.

CHAPITRE III.

ENSEIGNEMENT DES SAINTS PÈRES SUR LE MÊME SUJET.

427. Pour prouver que notre connaissance de Dieu est immédiate, on s'est appuyé bien des fois sur la doctrine des Pères de l'Église. Gerdil se contente de citer, outre saint Augustin, auquel il emprunte plusieurs passages, Minucius Félix [1], mais il renvoie aussi à Thomassin, qui s'étend sur cette question dans son ouvrage sur les dogmes théologiques [2]. Pareillement Staudenmaier [3] et Klee [4] accumulent les citations, en sorte qu'on serait porté à croire que, sur cette question au moins, la scolastique est en contradiction manifeste avec la philosophie des saints Pères. Cependant, plus ce point doctrinal est important et plus est intime sa connexion avec beaucoup de questions théologiques ; plus nous pouvons nous attendre à voir se vérifier, par une étude sérieuse, ce que nous lisons dans une bulle de Sixte-Quint, savoir, que la scolastique est sortie des sources les plus riches de la parole divine et de la tradition des saints Pères, et qu'elle est grandement utile pour étudier les écrits des saints Pères avec plus de sécurité et de profit [5]. La preuve de cet accord des Pères et des scolastiques est de si haute importance pour le but que nous nous proposons, que nous ne croyons

[1] *Défense,* Dissert. prél.
[2] *Dogm. theol.,* lib. I, c. IV.
[3] *Die Christliche Dogmatik,* tom. II, § 20. p. 57 et sqq.
[4] *Dogm.,* tom. II.
[5] *Theol. der Vorzeit,* dernier vol., n. 39.

pas devoir reculer devant les longueurs qu'entraînent nécessairement ces sortes de recherches.

Nous diviserons les témoignages qu'on nous oppose en plusieurs classes, suivant les matières qu'ils traitent.

I.

Dans quel sens les saints Pères appellent innée la connaissance de Dieu.

428. La plupart des savants qui admettent une connaissance *immédiate* de Dieu donnent aussi à cette connaissance le nom d'*innée*, et quelques-uns vont jusqu'à dire que l'âme humaine est créée avec la pensée actuelle de Dieu, et qu'elle ne la perd jamais, bien qu'elle n'en ait pas toujours conscience. D'autres, toutefois, se contentent de la connaissance habituelle : l'âme humaine, disent-ils, non-seulement possède, dès son origine, la faculté de parvenir à la connaissance de Dieu, mais encore elle commence à exister avec une connaissance de Dieu latente dans son intelligence. C'est cette connaissance qui est le fondement intime de sa nature raisonnable, la lumière intellectuelle et le germe de tout ce que nous connaissons. Par elle se forme d'abord cette perception immédiate ou ce sentiment des choses divines que Jacobi appelle foi, mais qui, par des réflexions continuées, peut être transformée en une connaissance claire et distincte. — Si nous demandons ensuite quelle est la cause de cette science ou de cette foi primitive, on répond que Dieu se manifeste par lui-même à l'esprit qu'il crée, et le met ainsi, dès le principe, en possession de la vérité par laquelle et dans laquelle il connaît tout ce qu'il connaît. — En faveur de chacune de ces diverses assertions, on apporte des textes tirés des saints

Pères. Nous commençons par ceux qui parlent expressément, dit-on, d'une connaissance innée de Dieu.

Saint Justin dit : « Le terme, Dieu » n'est pas un nom, mais exprime « une connaissance *innée* à la nature humaine de l'existence d'un être ineffable[1]. » Clément d'Alexandrie déclare que l'universalité de la connaissance du vrai Dieu ne peut s'expliquer que parce qu'elle est innée ou naturelle à l'homme[2]. Saint Jean Damascène s'exprime encore plus nettement : « Dieu ne nous a pas laissés dans une incertitude complète ; car la connaissance de l'existence de Dieu a été *insérée* ou *implantée* par lui-même, dès l'origine, dans tous les cœurs[3]. Tertullien, enfin, regarde la connaissance de Dieu comme « une croyance confiée secrètement à la nature avec laquelle nous naissons et à la conscience innée[4]. »

429. Que répondrons-nous à de tels témoignages? Nous devons faire remarquer, avant tout, que, quand bien même on y verrait clairement exprimée une connaissance de Dieu *innée* dans le sens strict du mot, on n'aurait pas le droit de s'appuyer sur ces témoignages pour prouver que nous avons une connaissance *immédiate* de Dieu. Nos adversaires prétendent, il est vrai, que la connaissance immédiate dont ils se font les défenseurs est innée, mais peut-on dire que toute connaissance innée soit immédiate? Si Dieu faisait naître l'enfant avec une intelligence pleinement développée, comme il avait enrichi le premier homme d'une science naturelle complète, est-ce que pour

[1] Τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐχ ὄνομά ἐστι, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. (*Apol.*, II, n. 6.)

[2] Τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιήτου τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων. (*Strom.*, V, n. 14, édit. Potters, p. 729.)

[3] Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. (*De Fide orth.*, lib. I, c. I. — Voir tout le contexte : *Theol. der Vorz.*, t. II, p. 33.)

[4] Doctrina naturæ congenitæ et ingenitæ conscientiæ tacita commissa. — *De Testim. animæ*, c. V.

cette raison tous les concepts avec lesquels naîtrait cette âme seraient immédiats? Ils ne le seraient pas plus que ne l'étaient ceux du premier homme. S'il est conforme à la nature humaine de connaître Dieu par lui-même, l'idée innée de Dieu devra sans doute être immédiate; mais, si notre nature demande que nous ne connaissions Dieu que par ses œuvres, la connaissance innée de Dieu, pour rester naturelle, doit être médiate, c'est-à-dire, doit s'acquérir par des concepts dont les choses créées sont le premier objet et qui ne représentent Dieu que par son analogie ou son opposition avec les créatures. Les scolastiques enseignent que les anges n'acquièrent pas leur science naturelle, mais qu'ils sont créés avec elle; toutefois cela ne les empêche pas de soutenir que même les purs esprits, par leurs forces naturelles, connaissent Dieu, non par une perception immédiate, mais uniquement par ses œuvres.

Il est vrai que l'idée innée de Dieu, si elle ne nous fait pas connaître Dieu sans intermédiaire, présuppose d'autres idées, et que, par conséquent, elle ne peut être seule innée. Or nos contradicteurs pourraient-ils aussi démontrer que les saints Pères nous représentent, ainsi qu'ils le font eux-mêmes, la connaissance de Dieu comme la *seule* idée *primitive* et qu'ils font dépendre d'elle toute connaissance de nous-mêmes et du monde? Nous verrons, au contraire, bientôt que les Pères sur lesquels on s'appuie, si leurs paroles devaient être entendues de connaissances innées proprement dites, regarderaient comme innées non-seulement l'idée de Dieu, mais encore une foule d'autres idées. Staudenmaier, il est vrai, assure que Minucius Félix, non-seulement présuppose comme innée à l'esprit humain l'idée de la divinité, mais encore regarde comme impossible sans cette idée toute connaissance du monde et de nous-mêmes[1]. Cependant Minucius Félix parle, non de la simple idée de

[1] *Loc. cit.*, p. 68.

Dieu, mais de la connaissance plus approfondie de Dieu, du monde et de nous-mêmes. Toutes les vérités, dit-il, qu'embrasse cette triple connaissance, ont une connexion, un enchaînement tellement intime que l'homme ne peut connaître sa nature, son origine et sa destinée, sans qu'il scrute l'universalité des choses, et qu'il étudie avec soin la nature de la divinité[1]. Il n'enseigne donc pas que les *premiers concepts* du monde et de nous-mêmes présupposent l'idée de Dieu ; mais il veut dire que nous ne pouvons acquérir la *science* complète de l'homme et du monde, si nous n'avons pas des notions exactes de la divinité. — Mais on ne comprend guère comment l'auteur cité a pu ajouter dans une note : « Ainsi pense encore Clément d'Alexandrie ; » puisque, dans les paroles mêmes qu'il cite, ce Père fait naître, au contraire, la connaissance de Dieu de la connaissance de nous-mêmes, pensée qui, du reste, se retrouve bien souvent dans ses écrits[2].

Aucun de ces Pères de l'Église ne regarde la connaissance de Dieu, qu'ils nomment innée, comme la première connaissance, ni ne voit en elle la condition de toute autre connaissance. Par conséquent, en prenant même le mot « innée » dans son sens strict, on ne peut pas soutenir que, dans les textes cités, il soit question d'une connaissance immédiate de Dieu.

430. Mais les expressions : connaissance *innée*, *implantée*, doivent-elles s'entendre dans le sens littéral ? Saint

[1] Non recuso, quod Cæcilius adserere inter præcipua connisus est, hominem nosse se et circumspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit ; utrum elementis concretus, an potius a Deo factus, formatus, animatus. Quod ipsum explorare et eruere sine universitatis inquisitione non possumus, quum ita cohærentia, connexa, concatenata sint, ut, nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis. (*Octav.*, c. XVII.)

[2] Ἦν ἄρα ὡς ἔοικε πάντων μέγιστον μαθημάτων τὸ γνῶναι αὑτόν· ἑαυτόν τις ἐὰν γνώῃ, Θεὸν εἴσεται, Θεὸν δὲ εἰδὼς ἐξομοιωθήσεται Θεῷ. (*Pædag.*, III, § I.)

Thomas ne le pense pas. La connaissance de Dieu, dit-il, s'appelle innée, parce que ce par quoi nous arrivons à cette connaissance et avec facilité est inné en nous (n. 227). Pour justifier cette interprétation, faisons remarquer d'abord que le mot sur lequel on insiste tant, ἔμφυτος, *ingenitus*, *insitus*, est souvent pris dans un sens plus large, et ne signifie autre chose que ce qui est profondément *enraciné* ou *imprimé*. C'est ainsi que l'entend l'apôtre saint Jacques, lorsqu'il exhorte les fidèles à recevoir avec docilité la parole *entée* ou implantée en eux[1]; et Origène, quand il dit que la corruption universelle implantait ou imprimait aux âmes des païens la persuasion que leurs idoles étaient des dieux[2]. De même Arnobe explique la croyance des païens à leurs idoles par « un aveuglement *inné*[3] », et les dictionnaires un peu étendus citent des exemples analogues dans la littérature profane. Le sens de ce mot dépend donc de l'enchaînement des pensées ; il faut examiner le contexte pour pouvoir dire s'il doit être pris dans sa signification stricte et primitive, ou s'il faut l'entendre dans un sens dérivé.

Revenons donc aux divers textes qui ont été cités. Saint Justin avait dit que les mots : Père, Dieu, créateur, Seigneur, etc., ne sont pas tant des noms (c'est-à-dire qui désignent l'essence de Dieu) que des dénominations empruntées aux bienfaits et aux œuvres de Dieu. Peu après viennent les paroles sur lesquelles on veut s'appuyer. Elles sont un peu obscures ; toutefois, par le contexte que nous venons d'expliquer, elles reçoivent, sans aucun doute, ce sens que le nom même de *Dieu* n'exprime pas l'essence divine, mais

[1] Δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον. (*Jac.*, I, 21.)

[2] Ἡ διαστροφὴ δεδύνηται..... τοῖς πολλοῖς ἐμφυτεῦσαι. (*Contr. Cels.*, lib. III, n. 40.)

[3] Homines..... cæcitate ingenita nequeuntes videre audent asseverare, furiosi, quod vos credere non erubescitis sani. (*Contr. Gent.*, lib. I, n. 7.)

n'est qu'une expression choisie pour désigner la persuasion inhérente à l'homme d'un être suprême et ineffable. Il ne s'agit donc aucunement dans ce passage de l'origine de la connaissance que nous avons de Dieu, et ainsi la preuve qu'on veut en tirer n'est fondée que sur le mot ἔμφυτος, qui, sans que la pensée de saint Justin soit affaiblie le moins du monde, peut être entendu dans un sens plus large. D'ailleurs cette considération est d'autant plus concluante qu'il est très-vraisemblable, pour ne pas dire certain, que le mot φύσις même ne désigne ici nullement la *nature*, mais a le sens que lui donnent fréquemment les saints Pères et les scolastiques, et signifie *le genre humain*, en sorte qu'on pourrait bien traduire : « La croyance ou la conviction profondément enracinée dans le genre humain. »

431. Cependant on ne peut dire la même chose des passages empruntés à Clément d'Alexandrie et à saint Jean Damascène. Il s'agit dans leurs paroles de l'origine de la connaissance de Dieu, et, par conséquent, il nous faudra prendre le mot ἔμφυτος dans un sens plus strict. Mais est-ce que nous nous écartons beaucoup de cette signification première et littérale, si nous admettons l'interprétation de saint Thomas? Le mot grec ἔμφυτος, aussi bien que les expressions latines *insitum*, *innatum*, *ingenitum*, dans leur sens primitif, ne désignent pas directement, ou du moins pas uniquement ce *avec quoi naît* un être, mais plutôt *ce qui*, dans un être, est *de lui-même* et *ne lui vient pas du dehors*. Comme dans son acception large le même terme est opposé à ce qui est superficiel et extérieur, comme ce qui est profond et intime dans une chose, ainsi, dans ce sens plus strict, il signifie ce qui est naturel, spontané ou nécessaire, et est opposé à ce qui dépend de notre liberté, de l'influence d'autres êtres libres et de diverses circonstances plus ou moins fortuites. Dans les traductions latines qui ont été faites des œuvres des

Pères grecs, le mot ἔμφυτον est presque toujours rendu par *insitum*, et il faut remarquer que *notio insita*, appelée aussi par les Grecs simplement ou sans addition ἔννοια ou πρόληψις, signifie proprement un concept que le disciple possède déjà, mais qui a besoin d'être développé[1]. Il s'agit des concepts par lesquels les esprits incultes connaissent les objets d'après leur nature et les distinguent exactement les uns des autres, sans qu'ils puissent toutefois se rendre compte des éléments constitutifs du concept et définir nettement l'essence des diverses choses. Les scolastiques les nomment aussi *simplicia*, parce que ces concepts nous font concevoir l'essence par une pensée simple, en ce sens qu'elle ne saisit pas les caractères constitutifs de l'essence. Par *notiones insitæ*, on entend donc des idées ou des connaissances que nous acquérons sans instruction ni étude; et si cette expression désignait absolument des idées innées, Cicéron n'aurait pas dit que Platon concluait *du grand nombre* des *notiones insitæ* que l'âme les possède avant de s'unir au corps; car il semblait impossible à ce philosophe que l'âme d'un enfant se formât tant d'idées par sa propre activité[2]. Nous nous écartons ainsi de la signification propre des mots, si par ἔννοιαι ἔμφυτοι nous n'entendons pas ces représentations que la raison forme en vertu de son activité spontanée. De même donc que par cette activité spontanée la raison connaît, d'après les lois inhérentes à sa nature, ce qui est essentiel dans les choses contingentes, sans que toutefois ces premiers concepts la mettent à l'abri de toute erreur dans les jugements qu'elle porte sur les choses, ainsi, guidée par les mêmes lois, elle conclut instinctivement, du

[1] Notionem appello, quod Græci tum ἔννοιαν tum πρόληψιν dicunt: ea est insita et ante præcepta cujusque formæ cognitio, enodationis indigens. (*Cic., de Top.*, c. VII, n. 31.)

[2] Nec vero fieri ullo modo posse, ut a pueris tot rerum atque tantarum insitas et quasi consignatas in animis notiones, quas ἐννοίας vocant, haberemus, nisi animus, antequam in corpus intrasset, in rerum cognitione viguisset. (Cicero, *Tusc.*, lib. I.)

spectacle de la création et de ce qu'elle éprouve en elle-même, l'existence du créateur de l'univers, sans toutefois se rendre compte de l'idée qu'elle reçoit de lui au point qu'elle puisse juger avec une pleine assurance de tout ce qui lui convient ou ne lui convient pas. Voilà, à notre avis, ce qu'on appelle *notio Dei insita;* c'est la connaissance de Dieu instinctive, indélibérée, mais qui est encore peu distincte ou développée.

La pensée qui sert de fondement aux passages cités, comme à beaucoup d'autres dont nous avons à parler, est donc celle-ci : Nous connaissons Dieu en vertu de notre nature raisonnable ; cette connaissance ne nous arrive pas du dehors, et nous n'avons pas besoin d'études pénibles et de recherches laborieuses pour l'acquérir. Or voilà précisément ce que soutenait saint Thomas, en disant : « La connaissance de Dieu s'appelle innée en ce sens que nous trouvons en nous-mêmes, dès notre naissance, tout ce qui est nécessaire pour y parvenir sans difficulté. » Ces paroles excluent donc la nécessité d'une illumination interne, vraiment surnaturelle, aussi bien que d'une révélation externe, et même, sinon de tout commerce avec les hommes, au moins de tout enseignement explicite. Toutefois il ne s'ensuit pas que la connaissance de Dieu soit antérieure à toute autre connaissance, ni par conséquent qu'elle naisse en nous sans une connaissance préalable des créatures. — Voyons maintenant si cette interprétation, dérivée de la signification des termes dont se servent les saints Pères, se trouve confirmée par l'enchaînement de leurs idées.

432. Clément d'Alexandrie, dont on invoque l'autorité avec tant de confiance, n'appelle même pas la connaissance de Dieu une connaissance *innée*, mais il dit simplement que nous connaissons Dieu ἐμφύτως. Suivant notre interprétation, cela veut dire : « uniquement de nous-mêmes » ou, comme dit la version latine « par une vertu inhérente

à notre nature (*vi insita*) ». Et si ce Père avait entendu cette expression dans un autre sens, il n'aurait pas ajouté immédiatement : καὶ ἀδιδάκτως, « sans instruction ». Confrontons avec ce texte un passage de saint Cyrille d'Alexandrie. Celui-ci fait remarquer dans son livre contre Julien que, même selon cet apostat, « les hommes ont la connaissance de Dieu, non par l'*instruction*, mais en vertu de la *nature* [1] » ; et immédiatement après il exprime la même pensée en disant que cette connaissance est une vérité connue, *non pas en vertu d'un enseignement*, mais *de nous-mêmes* »[2]. Il est donc clair que pour saint Cyrille « connaître quelque chose par la nature » c'est connaître « de soi-même » ; car le mot αὐτομαθές correspond au mot φύσει, comme ἀδίδακτον à οὐ διδακτόν. Or personne ne contestera que dans le contexte φύσει a le même sens que ἐμφύτως ; ce qui confirme que Clément d'Alexandrie regardait la connaissance de Dieu comme une connaissance qui se forme en nous de nous-mêmes, mais qu'il ne l'appelait pas innée.

Dans ce passage Clément d'Alexandrie exclut donc l'instruction extérieure, mais non notre propre réflexion ; et dans un autre endroit, cité par Thomassin, il déclare en outre assez clairement que la connaissance de Dieu, qui est commune à tous les hommes, naît en nous *de la considération des œuvres de Dieu*. D'ailleurs n'est-ce pas une chose surprenante d'entendre dire que Clément d'Alexandrie regarde la connaissance de Dieu comme innée et immédiate, uniquement parce qu'il atteste qu'elle est répandue dans toutes les classes de la société humaine et parmi tous les peuples ? Cependant, après avoir dit : « Tous les peuples à l'orient comme à l'occident, au

[1] Ὅτι οὐ δίδακτον, ἀλλὰ φύσει τοῦτο (τὸ εἰδέναι τὸν θεὸν) τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχει. (*Contra Julianum*, lib. II, p. 52. Edit. Paris.)

[2] .... ἀδίδακτόν τι χρῆμα καὶ αὐτομαθές.

nord comme au midi, ont une seule et même idée du fondateur de cet empire [1], » il ajoute aussi pourquoi tous reconnaissent la domination de Dieu, c'est que « ses effets sont universels et s'étendent uniformément à tous [2] », ce qui ajoute à sa pensée un complément que Thomassin n'aurait pas dû omettre. Dans ces paroles, Clément d'Alexandrie nous indique donc lui-même l'origine de ce qu'il nomme πρόληψις (*notio insita*). Or, qui ne reconnaîtra en cela la doctrine de l'Apôtre, enseignant que les païens mêmes ont connu Dieu sans Moïse ni les prophètes, parce que sa vertu et sa divinité se manifestent dans ses œuvres? Qui ne se rappellera la parole du psalmiste : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains? »

433. Il est donc indubitable que Clément d'Alexandrie a voulu dire uniquement qu'en vertu de notre nature raisonnable nous pouvons connaître Dieu bien facilement par ses œuvres. Et il faut entendre dans le même sens les paroles de saint Jean Damascène, quand il dit que la connaissance de l'existence de Dieu a été *implantée* en nous *par la nature*, ou nous est *naturellement inhérente;* car, plus loin, il explique par cette raison pourquoi *la plupart* des païens ont eu la croyance en Dieu [3]. Du reste, quand bien même tous les hommes, sans exception, auraient toujours connu Dieu, il ne s'ensuivrait pas que l'idée de Dieu soit innée, ni, à plus forte raison, qu'elle soit immédiate, ; d'autre part, si la connaissance même de Dieu et non la simple faculté

[1] Ou bien, si l'on veut, une représentation primitive : μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν. (Voir tout le passage plus haut, n. 227.)

[2] . . . . . εἴ γε καὶ τὰ καθολικώτατα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ διαπεφοίτηκεν ἐπ' ἴσης πάντα. (*Strom.*, V, n. 14, p. 729.)

[3] Ὅτι μὲν οὖν ἐστι Θεὸς τοῖς μὲν τὰς ἁγίας γραφὰς δεχομένοις, τήν τε παλαιὰν καὶ καινὴν διαθήκην φημὶ, οὐκ αμφιβάλλεται· οὔτε δὲ τοῖς τῶν Ἑλλήνων πλείστοις· ὡς γὰρ ἔφημεν ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται. (Tom. Ier, *de Fide orth.*, lib. I, c. XX.)

de le connaître était innée en nous, non-seulement *la plupart* des païens, mais *tous*, sans aucune exception, auraient dû le connaître. « Non pas, » réplique-t-on, « car l'idée seule de l'être absolu est innée en nous; or il peut très-bien se faire que, même avec cette idée, plusieurs hommes n'arrivent pas à la connaissance réfléchie du Dieu vrai et vivant. » Soit, mais nous parlons actuellement de ce que les saints Pères ont enseigné; or ceux-ci ou bien n'admettaient d'aucune manière une connaissance innée de Dieu, ou bien ils admettaient une connaissance par laquelle Dieu est connu comme créateur et souverain maître du monde. Voilà ce qui est clairement exprimé dans les passages déjà cités comme dans ceux que nous citerons encore. Ceux des Pères de l'Église qui affirment que *la plupart* des hommes connaissent Dieu et non tous, montrent évidemment, par cette distinction, qu'ils appliquaient le mot innée, non à la connaissance même, mais seulement à la faculté que nous possédons.

Saint Jean Damascène, dans le passage que nous venons de citer, comme en plusieurs autres, parle de la culpabilité des païens qui n'ont pas connu Dieu[1]. En général, c'était une idée très-malheureuse de citer précisément ce Père de l'Église comme favorable à la connaissance immédiate des choses divines; car il s'est prononcé avec trop de netteté sur la nature et l'origine des connaissances humaines, et il n'a pas craint, dans cette théorie comme dans beaucoup d'autres, de se ranger, avec saint Grégoire de Nazianze, à la philosophie d'Aristote. D'après lui, en effet, la connaissance *intellectuelle* du pur esprit se distingue de la connaissance *rationnelle* de l'homme, composé d'un corps et d'une âme, en ce que, dans la première, la vérité est perçue par un simple regard de l'esprit, tandis que la seconde n'arrive à la con-

[1] *In Ep. ad Rom.*, c. I, v. 20, *et rursum*, c. II.

naître qu'au moyen de concepts et de réflexions progressives [1]. C'est parce que notre âme est entourée du corps comme d'un voile, dit-il encore, qu'on s'explique pourquoi elle connaît les choses intelligibles, non pas sans voile et en elles-mêmes, mais seulement au moyen des choses corporelles [2]. Saint Grégoire de Nazianze, surnommé le théologien, exprime la même pensée. « Quelque effort que fasse l'esprit pour se dégager des liens du corps et s'élever librement au-dessus de la matière, il ne peut y réussir ; les perfections invisibles de Dieu ont été rendues compréhensibles et visibles pour lui depuis la création du monde par les choses qui ont été faites [3]. » « Nous ne pouvons saisir immédiatement les choses spirituelles, mais nous devons nous élever jusqu'à elles au moyen des choses plus proches de nous, c'est-à-dire, par les choses sensibles. » « Les représentations que nous recevons des corps par le moyen des sens sont accueillies par l'imagination et en quelque sorte transmises à l'intelligence ; c'est alors seulement que naît la connaissance intellectuelle et la science conservée dans la mémoire, laquelle science contient un élément sensible et un élément intellectuel [4]. »

[1] Ἔστιν δὲ αὕτη (ἐνέργεια φυσική) ἡ νοερὰ, ὡς ἐπὶ ἀγγέλων καὶ πασῶν τῶν ἀσωμάτων οὐσίων ἁπλῇ προσβολῇ νοούντων, ἡ λογικὴ, ὡς ἐπὶ ἀνθρώπων τῶν ἐκ ψυχῆς ἀσωμάτου καὶ σώματος συντεθειμένων οὐχ ἁπλῇ ἀλλὰ ποικίλῃ καὶ διαλογιστικῇ προσβολῇ νοούντων. (Tom. I[er], *Instr. elem. ad dogm.*, c. VIII.)

[2] Ἐπειδὴ διπλοῖ ἐσμὲν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος κατεσκευασμένοι καὶ οὐ γυμνὴ ἡμῶν ἐστιν ἡ ψυχὴ, ἀλλ' ὡς ὑπὸ παραπετάσματι καλύπτεται, ἀδύνατον ἡμᾶς ἐκτὸςτ ῶν σωματικῶν ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ νοητά. (Tom. I[er], *de Imag. Orat.*, III, n. 12.)

[3] Φησὶ γοῦν ὁ θεοῤῥήμων Γρηγόριος, ὅτι πολλὰ κάμνον ὁ νοῦς ἐκβῆναι τὰ σωματικὰ, πάντῃ ἀδυνατεῖ· ἀλλὰ καὶ τὰ ἀόρατα τοῦ Θεοῦ, κ. τ. λ. (*Ibid.*, or. I, n. 11.)

[4] ..... ἀδυνατοῦμεν ἀμέσως ἐπὶ τὰς νοητὰς ἀνατείνεσθαι θεωρίας, καὶ δεόμεθα οἰκείων καὶ συμφυῶν ἀναγωγῶν. (*Ibid.*)

Τὸ μὲν οὖν φανταστικὸν διὰ τῶν αἰσθήσεων ἀναλαμβανόμενον τῶν

434. Dans les passages des Pères de l'Église qu'on a recueillis pour défendre la connaissance immédiate de Dieu, ainsi que dans beaucoup d'autres qu'on aurait pu y joindre, l'idée de Dieu est appelée, il est vrai, inhérente, insérée ou implantée, quelquefois même innée; mais nulle part on ne trouve exprimé ce que soutient proprement le système des idées innées. Aucun Père de l'Église, que je sache, n'a jamais dit en termes exprès que l'âme soit créée ou naisse avec la connaissance de Dieu. Dans Arnobe seul se trouve un passage qui semblerait indiquer cette pensée. Voici ses paroles telles que les présente Staudenmaier: « Entreprendre de prouver l'existence est une chose à peine meilleure que de la nier. Car où est l'homme qui, à son entrée dans le monde, ne porte avec lui l'idée de ce souverain dominateur? En qui n'est-elle pas innée (*ingenitum*)? N'est-ce pas une vérité imprimée dans son âme dès le sein de sa mère (*affixum*, *impressum*, *insitum*), qu'il est un roi et souverain maître qui gouverne tout ce qui existe? » On peut observer ici que les écrits publiés contre les païens par Arnobe, encore catéchumène, sont, non pas des traités dans lesquels la vérité chrétienne est exposée *ex professo* et avec tout le calme d'un enseignement proprement dit, mais plutôt des flots d'éloquence d'une âme enthousiaste, récemment convertie à la foi. D'ailleurs on peut faire remarquer que les mots *ingenitum*, *insitum*, etc., ne peuvent pas être entendus dans leur sens strict, puisque Arnobe, comme nous l'avons déjà dit, attribue, dans le même ouvrage, l'idolâtrie, bien qu'elle soit une grossière erreur, à un *aveuglément inné*. Mais nous n'insisterons pas sur ces diverses observations; examinons seulement le texte qu'on nous oppose. Dans la traduction qu'il en donne, Staudenmaier a perdu de vue un petit mot qui a une impor-

ὑλῶν παραδίδωσι τῷ διανοητικῷ ἢ διαλογιστικῷ (ταὐτὸν γὰρ ἀμφότερα)· ὃ καταλαβὸν καὶ κρινὰν παραπέμπει τῷ μνημονευτικῷ. (*De Fide orth.*, ib. II, c. 20.)

tence décisive dans cette controverse. Arnobe ne dit pas d'une manière absolue que « dès le sein de sa mère », mais seulement que « *presque* (*pæne*) dès le sein de sa mère tout homme sait comme une vérité imprimée dans son âme qu'il est un roi et un souverain maître qui gouverne toutes choses ». Par conséquent, puisque Arnobe ajoute lui-même dans ce passage la particule *presque*, nous pouvons ou plutôt nous devons la suppléer dans la proposition qui précède immédiatement, et dire que « l'homme porte en lui-même l'idée d'un souverain dominateur *presque* dès son entrée dans le monde[1]. » Or quel est le sens de cette proposition, si ce n'est que nous naissons avec la faculté de connaître Dieu, non-seulement d'une façon quelconque, mais avec une grande facilité? Et Arnobe nous fait comprendre de quelle manière nous pouvons le connaître avec facilité, en exhortant aussitôt après les païens à considérer qui est l'auteur de ce monde qu'ils habitent, à qui ils appartiennent eux-mêmes, qui donne la lumière qui les éclaire, qui a créé le soleil et la lune, de qui est l'air qu'ils respirent, la terre qu'ils cultivent, les sources auxquelles ils puisent[2].

Il nous resterait encore à examiner ce que Tertullien en-

[1] Quisquisne est hominum, qui non cum istius principis notione diem primæ nativitatis intraverit, cui non sit ingenitum, non affixum, immo ipsis PÆNE in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum cunctarum, quæcumque sunt, moderatorem? (*Advers. Gent.*, c. 33.)

Les mots : « Entreprendre de prouver l'existence de Dieu est une chose à peine meilleure que de la nier, » ne se trouvent pas dans le texte original. Résument-ils fidèlement la pensée exposée dans les propositions précédentes? C'est une question que nous ne voulons pas examiner.

[2] Mundus iste, in quo degitis, cujus est? Aut quis ejus vobis attribuit, fructum possessionemque retinere? Quis ut subjectas res cernere, ut contrectare, ut considerare possetis, publicum istud lumen dedit?..... Nonne cogitatio vos subdit, considerare, disquirere, in cujà possessione versamini? cujà in re sitis? cujus ista sit, quam fatigatis, terra?.....

tend par « les témoignages » ou par la doctrine qui est *naturæ congenitæ et ingenitæ conscientiæ tacita commissa.* Mais nous pourrons mieux apprécier le sens de ces paroles, en les considérant dans leur connexion avec tout l'ensemble de la doctrine de Tertullien.

II.

Si la connaissance spontanée de Dieu dont parlent les saints Pères est innée et immédiate.

435. Pour prendre la défense de l'intuition intellectuelle des choses divines, on cite, non-seulement les passages des Pères de l'Église dans lesquels la connaissance de Dieu est appelée innée, mais encore et principalement ceux dans lesquels on croit la trouver exprimée en termes équivalents. On apporte presque tous les témoignages par lesquels nous avons prouvé que les saints Pères reconnaissaient, outre la connaissance surnaturelle, une connaissance naturelle de Dieu. En traitant cette dernière question[1], nous avons distingué une double connaissance naturelle, la connaissance *spontanée* ou indélibérée, et celle qui se forme au moyen de réflexions approfondies. Mais, comme il s'agissait alors de montrer seulement que Dieu peut être connu des hommes sans la grâce et sans la révélation surnaturelle, nous n'avons pas examiné si cette connaissance se forme en nous sans aucune considération des œuvres divines ou seulement sans la considération réfléchie. Si toute réflexion sur les créatures, même celle qui serait inconsciente, indélibérée, manque dans cette connaissance, il faudrait dire, mais à cette condition seulement, qu'il y a en nous une connaissance de Dieu engendrée sans

[1] *Theol. der Vorzeit.*, p. 33 et ss.

nous, une connaissance innée ou du moins équivalant à une connaissance innée. Sans doute, on pourrait dire de cette connaissance ce que nous disions plus haut des idées innées : elle n'est immédiate qu'en ce sens qu'elle n'est pas acquise ni obtenue par le moyen de déductions; mais elle ne consiste pas, nécessairement, dans l'*intuition* de l'absolu. Il pourrait se faire que dans cette connaissance même nous connussions Dieu par des concepts empruntés aux créatures. Toutefois nous croyons pouvoir démontrer que les Pères de l'Église ne regardaient cette connaissance naturelle comme immédiate ni dans l'un ni dans l'autre sens.

436. On cite en premier lieu Tertullien. Ce Père reproche aux païens qu'en diverses conjonctures de la vie ils confessent spontanément le vrai Dieu qu'ils ne veulent pas adorer. Dans les vœux, les imprécations, les surprises, et surtout dans les angoisses imprévues ils n'invoquent point Jupiter, Mars ni Minerve, mais ils parlent comme les chrétiens : « Dieu, au secours ! » « Grand Dieu ! » « Dieu voit tout ! » « Dieu vous le rendra[1] ! » Ces faits, assurément bien remarquables, nous sont encore attestés par saint Cyprien[2], Minucius Félix[3], Lactance[4], et d'autres.

Voici comment Tertullien raisonne, en partant de ces faits : « *Ces témoignages de l'âme*, étant aussi universels que vrais, ne peuvent venir que de la nature même et doivent, par conséquent, avoir Dieu pour auteur. La nature enseigne ce que Dieu lui-même a mis en elle ; elle nous apprend à le connaître. » Et en cela les Pères de l'Église s'accordent pleinement avec lui. Saint Jean Damascène ne disait-il pas, dans le passage déjà cité, que la connaissance de Dieu a été implantée dans nos âmes par Dieu même ? N'est-ce pas là ce que

[1] *Apolog.*, lib. II, c. XVII. *De Testim. animæ*, c. V. (Voir *Theol. der Vorzeit, loc. cit.*)
[2] *De Idol. vanitate*, tract. IV.
[3] *Octav.*, c. XVIII.
[4] *De Orig. erroris*, cap. I.

saint Jérôme appelle dans l'homme « la bonne semence qui renferme naturellement la connaissance de Dieu? [1] » Clément d'Alexandrie parle dans le même sens d'une révélation naturelle du seul vrai Dieu qui gouverne tout [2]. En outre, saint Grégoire de Nazianze, en attribuant à une loi de la nature la croyance à l'existence d'un Dieu, créateur de toute chose [3], touche à une vérité que Tertullien développe plus amplement : c'est que la connaissance du seul vrai Dieu, étant fondée sur la nature, est non-seulement universelle, mais encore *nécessaire*. Voilà pourquoi « le crime des païens était de ne pas vouloir reconnaître celui dont il leur était impossible d'ignorer l'existence et l'autorité [4] ». Saint Cyprien, Lactance [5] et d'autres expriment la même pensée. Comme nos adversaires s'appuient tout particulièrement sur cette pensée, elle servira de point de départ à notre réfutation.

437. Nous ne contestons point que les saints Pères n'aient admis une connaissance de Dieu, qui se forme en nous spontanément d'après une loi de notre nature raisonnable, ni que, pour cette raison, ils n'aient regardé cette connaissance comme universelle et nécessaire dans un certain sens. Nous soutenons au contraire que, d'après leur enseignement, cette connaissance spontanée naît en nous au moyen d'une certaine réflexion, bien que celle-ci puisse être directe, non réfléchie, et que, dès lors, elle n'est pas innée ni immédiate. Et d'abord nous demanderons à ceux qui sont d'un avis contraire comment ils expliquent les paroles de bien des Pères qui ne regardent pas

[1] Protervi..... qui bonam mentium sementem, quæ naturaliter habet notitiam Dei, inani persuasione pervertunt. (*In Tit.*, c. I, v. 10.)

[2] *Strom.*, V, n. 13, p. 730.

[3] *Orat.*, 28, n. 6. (Voir plus loin n. 439.)

[4] Hæc est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. (*Apol.*, lib. II, c. 17.)

[5] *Loc. cit.*

cette connaissance naturelle comme rigoureusement universelle. Saint Jean Damascène, en disant qu'une certaine connaissance de Dieu est innée en nous, explique seulement par cette raison pourquoi la *plupart* des païens ont connu Dieu. Clément d'Alexandrie, dans le passage même qu'on nous oppose, appelle la manifestation d'un Dieu, souverain dominateur, une connaissance naturelle *à tous les hommes de bonne volonté*, et il ajoute pour le même motif que « le bienfait permanent de la providence divine est connu de tous ceux qui ne résistent pas impudemment à la vérité [1] ». Saint Augustin, après avoir dit que le vrai Dieu ne peut être complétement caché à la créature intelligente, lorsqu'elle est déjà parvenue à l'usage de la raison, ajoute aussitôt : « Excepté un petit nombre d'hommes dans lesquels la nature est trop dépravée, tout le genre humain croit à Dieu, auteur de ce monde [2]. » Et Lactance, qui, avec Tertullien, déclarait aux païens qu'ils ne peuvent pas ne pas reconnaître le vrai Dieu, se borne toutefois, dans une autre occasion, à dire que « tout homme intelligent et qui a conscience de sa raison connaît le seul vrai Dieu [3]. »

Il serait facile d'apporter toute une foule de témoignages dans lesquels les Pères parlent de païens qui n'ont pas connu le vrai Dieu ; mais on pourrait objecter à plusieurs de ces passages qu'ils peuvent s'interpréter d'une connaissance plus développée ou de celle qui est accompagnée du

[1] Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὐφρονοῦσι πάντοτε φυσική· καὶ τῆς ἀϊδίου κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν εὐεργεσίας ἀντελαμβάνοντο οἱ πλεῖστοι, οἱ καὶ μὴ τέλεον ἀπηρυθριακότες πρὸς τὴν ἀλήθειαν. (*Strom.*, V, n. 13, p. 698.)

[2] Hæc est vis veræ divinitatis, ut creaturæ rationali jam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis, in quibus natura nimium est depravata, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem. (*In Joann.*, tr. 106.)

[3] Nemo est qui sapiat rationemque secum putet, qui non unum Deum esse intelligat. (*Inst.*, lib. I, c. 3.)

culte et de l'adoration du même Dieu. Nous prions nos lecteurs de remarquer que les saints Pères, dont nous venons de citer les paroles, parlent indubitablement de la connaissance de Dieu qui nous est donnée par la nature et qui, par là même, est *presque* absolument universelle. Si donc ils la regardaient comme innée et immédiate dans le même sens que nos adversaires, ils ne pouvaient pas concéder qu'elle manque à un homme, quel qu'il soit. Ces adversaires ne disent-ils pas, en effet, qu'elle est essentielle à l'esprit au moins comme connaissance habituelle, et qu'elle consiste dans une perception de l'être absolu sans laquelle nous ne pouvons concevoir rien de supersensible, ni même connaître d'une manière supersensible ou intellectuelle les choses sensibles ? En outre, ces mêmes philosophes n'enseignent-ils pas qu'une telle connaissance habituelle de Dieu ne peut manquer à aucun homme, et qu'elle doit être devenue actuelle dans tous ceux qui sont parvenus à l'usage de la raison? Par conséquent, les défenseurs de l'intuition actuelle ou de l'idée innée de Dieu ne peuvent pas s'appuyer sur tous ces Pères qui accordent expressément que la connaissance de Dieu, qui provient de la nature même, manque à quelques hommes. D'autre part, s'ils maintiennent dans le sens le plus strict ce que certains autres Pères disent de l'universalité de cette connaissance, ils sont forcés d'avouer que les saints Pères enseignent sur ce point des choses contradictoires.

438. Mais la question se présente sous un aspect tout différent, lorsqu'on adopte l'interprétation que saint Thomas donne de ces témoignages des saints Pères. Le docteur angélique ne s'est pas contenté d'expliquer nettement dans quel sens la connaissance de Dieu est appelée innée, c'est-à-dire, en ce sens que nous naissons avec tout ce qui est requis pour connaître Dieu avec facilité ; il montre, en outre, comment et pourquoi l'homme peut arriver à cette connaissance de Dieu avec une facilité si grande. Non-seulement Dieu

conserve dans notre âme la lumière de la raison avec laquelle il nous a créés, mais encore il coopère avec l''intelligence lorsqu'elle se sert de cette lumière, la dirigeant et la conduisant, comme il conduit et dirige toutes les créatures dans leurs opérations naturelles. Voilà comment il se fait que l'âme humaine parvient à connaître son créateur et son seigneur, mais de la manière qui convient à sa nature, c'est-à-dire en concluant des effets à la cause, quoiqu'elle n'ait pas toujours conscience de ces réflexions. Si l'on s'explique ainsi qu'une certaine connaissance de Dieu est non-seulement universelle, mais encore nécessaire, parce qu'elle est indélibérée, spontanée; nous comprenons, d'autre part, pourquoi cette nécessité et cette universalité n'empêchent pas certaines exceptions. Car Dieu conduit les créatures d'une manière qui correspond à la nature de chacune, et, par conséquent, il dirige celles qui sont douées d'intelligence sans léser leur liberté. Comme il dépend de l'homme de faire des progrès dans la connaissance de son créateur, la dépravation morale peut atteindre, dans quelques individus, un degré tel que la connaissance obscure et spontanée de Dieu disparaisse de leur âme, sinon pour toujours, au moins pour longtemps.

Avec ces principes, il ne sera pas difficile de concilier les diverses sentences des Pères de l'Église. S'ils attestent avec l'Apôtre saint Paul que « l'intelligence des païens était obscurcie d'épaisses ténèbres (Eph. IV, 18), » « qu'avant Jésus-Christ Dieu n'était connu qu'en Judée[1], et que les hommes répandus sur la surface de la terre, semblables aux brutes, mouraient sans la connaissance de Dieu; » ils parlent de la connaissance plus ou moins parfaite de Dieu, laquelle conduit à une vie sainte et se perfectionne de plus en plus par les efforts qu'on fait pour plaire à Dieu. Voilà pourquoi ils

[1] Ante resurrectionem Christi notus tantum in Judæa Deus: in Israel magnum nomen ejus..... (S. Hier., *Epist.* 60 *ad Heliod.*)

disent avec l'Apôtre que l'intelligence des païens était obscurcie, parce qu'ils s'abandonnaient volontairement à l'ignorance et à l'aveuglement [1]. — Mais les saints Pères, en parlant de ces ténèbres du monde païen, malgré les expressions générales dont ils se servent, ne veulent pas contester, certes, ce qu'ils affirment expressément ailleurs, savoir, que parmi les païens quelques hommes soient parvenus, par des réflexions sérieuses et par la pratique des vertus, à une connaissance plus pure et plus complète de Dieu et de sa loi. De même, nous ne devons pas voir une contradiction dans leurs témoignages, si les uns disent que la connaissance primitive et spontanée du vrai Dieu est commune à tous les hommes, tandis que d'autres admettent des exceptions. Ou bien Clément d'Alexandrie ne pouvait-il pas affirmer que les peuples de toutes les régions et toutes les classes de la société humaine ont la croyance intime d'une divinité qui gouverne tout, bien que cette croyance se soit éteinte dans quelques individus plongés dans le vice? Certainement, Tertullien lui-même, en appelant universel le témoignage de l'âme dont il parle, n'a jamais voulu dire qu'on ne puisse trouver aucun homme dans lequel ce témoignage ne se révèle pas.

Pour bien comprendre toutes ces sentences des Pères de l'Église, il ne faut pas oublier qu'ils avaient uniquement en vue d'exposer la doctrine de l'Apôtre, c'est-à-dire, que « les païens ne peuvent être excusés de leur idolâtrie et de leur immortalié ; car, quoique Moïse et les prophètes ne leur aient pas parlé, ils avaient une connaissance naturelle du créateur, et sa sainte loi était inscrite dans leur cœur. » Ces paroles, comme nous l'avons fait remarquer, excluent la

[1] Hi qui naturas varias introducunt, sciant, propterea gentes *in vanitate sensus obscuratis mentibus* ambulare, quia ignorantiæ se et cæcitati *dederint*. Nemo enim imperitus appellatur et cæcus nisi is, qui cognoscere *potest* et videre. (S. Hieron., in *Epist. ad Eph.*, c. 4, v. 17-18.)

nécessité de la révélation, mais il n'en découle pas que la réflexion sur les œuvres de Dieu ne soit pas nécessaire. La pensée des saints Pères sur l'origine de cette connaissance naturelle se trouve résumée par saint Hilaire dans ces mots : «Qui donc, en contemplant le monde, ne sent ni ne comprend qu'il existe un Dieu [1]? » Et lorsque Clément d'Alexandrie, dans le passage qu'on invoque principalement, explique pourquoi les hommes croient si universellement à la providence divine, en montrant que ses effets s'étendent à tout, il exprime la même pensée encore plus nettement. « Qu'il y ait une providence divine, dit-il, c'est ce qui n'a pas besoin d'être prouvé ; elle se manifeste à nous par ses œuvres, pleines de prudence et de sagesse, qui sont produites et apparaissent avec une régularité parfaite [2]. » Mais poursuivons cette étude, et examinons encore d'autres passages qu'on nous objecte.

439. Staudenmaier en cite deux de saint Grégoire de Nazianze, dans lesquels ce Père de l'Église parlerait « d'une connaissance immédiate que Dieu lui-même aurait mise dans notre âme ». Du premier passage il ne cite que ces mots : « La loi naturelle même nous enseigne l'existence de Dieu, créateur de l'univers [3] ; » mais voici le texte complet : « Qu'il existe un Dieu, créateur et conservateur de toutes choses, c'est ce que nous enseignent les yeux et la loi naturelle ; *les yeux*, en contemplant les choses visibles qui gardent entre elles un ordre magnifique, ou bien progressent et se meuvent, pour ainsi dire, d'une

[1] Quis mundum intuens Deum esse non sentiat ? (*In Psalm*. 52.)

[2] Καὶ ἴσως οὐδὲ χρῆ τὰ τοιαῦτα πειρᾶσθαι ἀποδεικνύναι, φανερᾶς οὔσης τῆς θείας προνοίας ἔχ τε τῆς ὄψεως τῶν δρωμένων πάντων τεχνιχῶν καὶ σοφῶν ποιημάτων, καὶ τῶν μὲν τάξει γινομένων τῶν δὲ τάξει φανερουμένων. *Strom.*, V, p. 646 ed. Potter.)

[3] *Die Christl. Dogm.*, tom. II, p. 70. Dans le paragraphe suivant nous parlerons des autres passages des Pères de l'Église, cités par Staudenmaier, avec ces quelques paroles de saint Grégoire de Nazianze.

manière immobile ; la *loi naturelle*, parce qu'elle conclut de ces choses visibles et bien ordonnées, l'existence de Dieu, leur créateur[1].» Pourquoi donc Staudenmaier passe-t-il sous silence ce que saint Grégoire dit des *yeux*, des choses *visibles* et de la manière dont la loi naturelle nous fait connaître l'existence de Dieu? Les paroles omises ne font-elles pas voir avec évidence que cette loi de la nature n'est autre chose que la raison *discursive*, ou la règle d'après laquelle l'intelligence raisonne et conclut, lorsqu'elle connaît Dieu par ses œuvres? Ces considérations pourraient suffire ; toutefois le discours de saint Grégoire, auquel sont empruntées les paroles citées, est trop important pour notre sujet, pour que nous ne nous y arrêtions. Il est entièrement consacré à l'étude de la connaissance que nous avons de Dieu. Après avoir fait quelques réflexions sur l'incompréhensibilité de Dieu, saint Grégoire de Nazianze expose, d'une manière très-expresse, la théorie que Gerdil critiquait si durement dans les scolastiques. « Prenons garde, dit-il, de mal entendre ce que nous disons ; ce que nous ne pouvons connaître, c'est, non pas *que* Dieu existe, mais *ce qu'il* est. Autre chose est, en effet, d'être persuadé qu'une chose existe, autre chose de savoir ce qu'elle est[2].» Viennent ensuite les paroles citées plus haut, et, après avoir expliqué comment la raison conclut l'existence du créateur invisible au moyen des choses visibles, le saint docteur ajoute : « Et ne faut-il pas qu'on soit bien peu raisonnable, si l'on n'arrive pas à cette conclusion de soi-même ou

[1] Τοῦ μὲν γὰρ εἶναι Θεὸν καὶ τὴν πάντων ποιητικήν τε καὶ συνεκτικὴν αἰτίαν καὶ ὄψις διδάσκαλος καὶ ὁ φυσικὸς νόμος· ἡ μὲν τοῖς δρωμένοις προσβάλλουσα καὶ πεπηγόσι καλῶς καὶ ὁδεύουσι καὶ ἀκινήτως, ἵνα οὕτως εἴπω, κινουμένοις καὶ φερομένοις· ὁ δὲ διὰ τῶν δρωμένων καὶ τεταγμένων τὸν ἀρχηγὸν τούτων συλλογιζόμενος. (*Orat.*, 28 [al. 34], n. 6.)

[2] ..... οὐχ ὅτι ἔστιν ἀλλ' ἥτις ἐστί..... πλεῖστον γὰρ διαφέρει τοῦ εἶναί τι πεπεῖσθαι τὸ τί ποτέ ἐστι τοῦτο εἰδέναι. (*Ibid.*, n. 5.

spontanément à la suite des arguments naturels[1] ? » Or que signifient ces mots : *de soi-même* ou spontanément (ἑκουσίως), si ce n'est « sans instruction » (ἀδιδάκτως), expression dont se sert Clément d'Alexandrie? De la même manière ces *arguments naturels* par lesquels la loi naturelle, concluant des créatures au créateur (ὁ νόμος φυσικὸς — συλλογιζόμενος), nous conduit à la connaissance de Dieu, expliquent ce qu'il faut entendre par cette *méthode naturelle* (ἐμφύτως) par laquelle tous les hommes, d'après Clément d'Alexandrie, connaissent Dieu. Les saints Pères veulent opposer à la connaissance que les fidèles puisent dans la révélation et la grâce cette connaissance naturelle dont tous les hommes jouissent par leur raison même ou que du moins ils peuvent acquérir sans difficulté.

440. Cette interprétation est confirmée par le second passage de saint Grégoire de Nazianze. Voici comment le cite Staudenmaier : « Comment serait-il nécessaire de parler du Père, puisque tous lui obéissent par un sentiment unanime, étant excités à cela et instruits par des idées naturelles (φυσικαῖς ἐννοίαις)? » Il importe encore d'examiner ici tout le contexte. Saint Grégoire parle des hérétiques qui niaient la divinité du Fils et du Saint-Esprit, et il dit, avant de commencer la réfutation de cette erreur, qu'il n'a pas besoin de parler du Père, puisque tous se soumettent à son autorité qui est connue par l'évidence naturelle. Mais il croit utile de traiter brièvement du Fils et du Saint-Esprit[2]. Or, comment démontre-t-il la divinité du Fils et du Saint-Esprit? Évidemment, ce n'est que par la révélation divine. Par conséquent, les paroles qui précèdent ne peuvent

[1] Καὶ λίαν ἀγνώμων ὁ μὴ μέχρι τούτων προϊὼν ἑκουσίως καὶ ταῖς φυσικαῖς ἑπόμενος ἀποδείξεσιν. (*Ibid.*, n. 6.)

[2] Περὶ μὲν γὰρ τοῦ πατρὸς τί χρὴ καὶ λέγειν, οὗ καὶ τὸ παρὰ πάντων συγκεχωρηκὸς φείδεσθαι (al. φείδεται) ταῖς φυσικαῖς ἐννοίαις προκατειλημμένων..... περὶ δὲ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, κ. τ. λ. (*Orat.*, 34 [al. 24], n. 10.)

avoir que ce sens : « Je n'ai pas besoin de démontrer, par l'Écriture sainte, la divinité du Père; car tous connaissent Dieu le Père, créateur du ciel et de la terre, par la seule raison, non-seulement les fidèles, mais encore les hérétiques et même les infidèles. » Les φυσικαὶ ἔννοιαι sont donc la même chose que les φυσικαὶ ἀποδείξεις dont nous parlions plus haut; le principe des uns comme des autres est ὁ νόμος φυσικός, mais συλλογιζόμενος. — Saint Jérôme parle dans le même sens : « On peut connaître Dieu le Père par la grandeur et la beauté des créatures, et on peut reconnaître par les créatures le créateur, au moyen d'une conclusion logique, tandis que nous ne savons rien des mystères de la naissance, de la croix, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, si ce n'est par l'audition (de la parole de Dieu)[1]. » Et nous retrouvons la même pensée chez beaucoup d'autres écrivains ecclésiastiques[2]; mais, pour n'être pas trop prolixe, revenons au discours de saint Grégoire de Nazianze. A quel point ce Père est éloigné de voir une intuition intellectuelle des choses divines dans la connaissance naturelle qui est à la portée de tous les hommes, on peut le conclure de ce qu'il refuse expressément à l'âme humaine la faculté de connaître quoi que ce soit sans images sensibles, ni, à bien plus forte raison, ce qu'il y a de plus élevé. « De même que l'homme, en se hâtant autant que possible, ne peut jamais saisir son ombre, que l'œil ne peut s'unir aux choses visibles sans la lumière et l'air, et que le poisson ne peut nager hors de l'eau, de même, il est impossible que l'esprit, tant qu'il est dans le corps, s'unisse entièrement aux choses spi-

[1] Deum quippe patrem ex magnitudine et pulchritudine creaturarum potest quis intelligere, et a conditionibus conditor consequenter agnoscitur; Christi autem nativitas, crux, mors, resurrectio, nisi ex auditu sciri non potest. (*In Epist. ad Gal.*, c. 3, v. 2.)

[2] Clem. Alex., *Strom.*, V, p. 729. — S. Greg. Nyss., *Or.*, 5. — Joan. Damasc., *de Fide orth.*, lib. I, c. I. — S. Just. M., *Apol.*, lib. II, c. VIII-X.

rituelles (intelligibles) sans quelque chose de corporel. » Pourquoi ajoute-t-il ce mot : *entièrement?* Il l'explique dans les paroles qui suivent : « Car, » dit-il, « (entre l'esprit pensant et l'objet) se glisse toujours quelque chose du nôtre (de sensible), encore que l'âme cherche autant que possible à se retirer des choses sensibles et à se concentrer en elle-même, et quelque effort qu'elle fasse pour percevoir ce qui, comme elle, est invisible[1]. » En disant donc que notre esprit ne peut s'unir complétement aux choses intelligibles, le saint docteur affirme, non pas que l'intelligence puisse percevoir immédiatement ce qui est spirituel, même d'une manière imparfaite, mais qu'elle peut se dégager des choses sensibles dans une certaine mesure, sans que toutefois elle y réussisse parfaitement, en sorte que, même dans les plus hautes spéculations, et, à plus forte raison, dans les premiers commencements de la connaissance, elle ne perçoit jamais les choses spirituelles qu'à travers le voile des choses sensibles. Voilà pourquoi il dit plus loin, dans le même discours, que nous ne connaissons les choses spirituelles que par le sens ou du moins non sans l'intervention de la sensibilité, et que jamais la simple raison n'est capable de percevoir les choses non voilées[2].

Après quelques autres considérations relatives à la difficulté que nous éprouvons pour nous élever à une conception exacte de ce qui est incorporel, il termine en disant que nous serions sans excuse si, par le monde sensible que nos yeux contemplent, nous ne connaissions pas l'existence de l'être suprême : « La raison, en considérant les choses

[1] ..... ἀμήχανον τοῖς ἐν σώματι δίχα τῶν σωματικῶν πάντῃ γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων· ἀεὶ γάρ τι παρεμπέσειται τῶν ἡμετέρων, κἂν ὅτι μάλιστα χωρίσας ἑαυτὸν τῶν δρωμένων ὁ νοῦς καὶ καθ' ἑαυτὸν γενόμενος προσβάλλειν ἐπιχειρῇ τοῖς συγγένεσι καὶ ἀοράτος. (*Orat.*, 28, n. 12.)

[2] ..... τοῖς νοητοῖς προσβάλλοντες μετὰ τῶν αἰσθήσεων ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεων....... οὐκ ἔχομεν γυμνῷ τῷ νοῒ γυμνοῖς τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνοντες μᾶλλόν τι προσιέναι τῇ ἀληθείᾳ. (*Ibid.*, n. 21.)

sensibles, dit-il, ne s'y arrête pas, mais elle s'élève par les choses sensibles à ce qui est au-dessus d'elles et à ce par quoi elles existent. » Et, après une courte description de l'univers, il demande si c'est le hasard ou un autre être qui le règle et le gouverne. « Sans aucun doute, dit-il, c'est un autre être; or, quel peut-il être, si ce n'est Dieu? C'est ainsi que la *raison* qui a été mise ou *implantée* dans tous les hommes, et la première loi que nous portons en nous-mêmes, nous a conduits des choses visibles à Dieu[1]. »

441. Nous voyons, par conséquent, avec une évidence croissante ce qui est inné en nous d'après la doctrine des Pères : c'est la raison et la loi qui lui est inhérente, en vertu de laquelle, déduisant la cause des effets, nous parvenons à connaître l'auteur de toutes choses et le suprême dominateur de l'univers. Dieu s'est manifesté à nous, non-seulement par les prophètes et par le Verbe incarné, mais encore par la nature raisonnable qu'il nous a donnée en nous créant. Et pourrons-nous interpréter autrement les paroles de Tertullien, disant que « ce témoignage de l'âme » en faveur de l'existence divine est « *un enseignement de la nature, déposé tacitement dans la conscience innée?* » Car, ce qu'il fait le plus ressortir dans ses écrits, n'est-ce pas « que la connaissance de l'Être suprême ne se puise ni dans les écrits des savants, ni dans les écoles des philosophes, ni même dans la prédication des envoyés de Dieu, mais qu'elle dérive du fond le plus intime de l'homme? » Chez Tertullien, ce mot « *tacitement* » a donc le même sens que les mots « ἑκουσίως et ἀδιδάκτως qu'on trouve dans les écrits de saint Grégoire de Nazianze et de

[1] ..... ὁ λόγος τοῖς δρωμένοις προσβάλλων καὶ τοῖς ἀπ'ἀρχῆς ἐντυγχάνων οὔτε μέχρι τούτων ἔστησεν·..... καὶ διὰ τούτων ἄγει πρὸς τὰ ὑπὲρ ταῦτα καὶ δι' οὗ τούτοις τὸ εἶναι περίεστιν... οὕτως ὁ ἐκ Θεοῦ λόγος καὶ πᾶσι σύμφυτος καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος καὶ πᾶσι συνημμένος ἐπὶ Θεὸν ἡμᾶς ἀνήγαγεν ἐκ τῶν δρωμένων. (*Orat.*, n. 16.)

Clément d'Alexandrie ; lui aussi exclut la révélation extérieure et l'instruction, mais non toute réflexion. Et si on ne l'entendait pas ainsi, on arriverait forcément à des conséquences bien opposées à celles que soutiennent nos adversaires. Comme les Pères de l'Église, en parlant de cette connaissance naturelle de Dieu, veulent, à l'exemple de l'Apôtre, convaincre les païens que ceux qui ne connaissent pas Dieu sont inexcusables, ils ont en vue, comme saint Paul, non-seulement le vrai Dieu qui se révèle aux hommes par ses œuvres, mais encore la loi qui a été inscrite dans leurs cœurs. Saint Grégoire le Grand déclare d'une part que « tout homme, par là même qu'il est raisonnable, doit savoir par sa raison que c'est Dieu qui l'a créé[1], » et d'autre part, que « c'est une prérogative de l'homme, en tant que créature raisonnable, qu'il ne puisse être dans l'incertitude sur ses devoirs. » Car « la loi de la nature même le force à savoir si ces actions sont bonnes ou mauvaises[2]. » D'ailleurs Tertullien invoque encore ce témoignage de l'âme pour bien d'autres vérités.

D'après Tertullien, l'âme instruite par la nature non-seulement a un vague soupçon ou une idée indéterminée de la divinité comme d'un être supérieur, mais elle atteste que Dieu est *unique*, elle confesse sa *puissance*, elle observe sa *volonté*, elle sait que Dieu est *bon* et *bienfaisant*, qu'il *sait tout* et que, comme un *juge* souverainement juste, il rendra à chacun selon ses œuvres. Ce seul témoignage de Dieu renferme donc la connaissance de l'unité de Dieu, de ses attributs et de l'ordre moral. En outre, Tertullien trouve sur les lèvres de tous les païens un témoignage de l'âme qui atteste l'existence et l'activité de l'ennemi de Dieu.

[1] Omnis homo eo ipso, quod rationalis est conditus, debet eâ ratione colligere, eum, qui se condidit, Deum esse. (*Moral.*, lib. XXVII, c. 2.)

[2] Naturæ lege scire compellitur, sive pravum sive rectum sit, quod operatur. (*Ibid.*, c. XXVII.)

« Comme Dieu est sur leurs lèvres, lorsqu'ils crient au secours, qu'ils jurent ou qu'ils bénissent, ainsi, le nom de Satan leur vient à la bouche, quand ils sont en colère, quand ils vomissent des imprécations et des blasphèmes. De plus, l'*immortalité de l'âme,* et même, ce qui pourrait surprendre, *la résurrection de la chair,* sont des vérités dont témoigne l'âme livrée à elle-même. Si donc ce témoignage que l'âme trouve sur Dieu en elle-même, sans savoir d'où il vient, est une connaissance innée, une intuition intellectuelle ; nous devrions également soutenir que nous avons la même connaissance et la même intuition des attributs de Dieu, de sa providence, de son autorité comme juge, de l'immortalité de l'âme, de la résurrection des morts, et enfin du démon et de sa domination.

On ne peut pas dire que la connaissance de Dieu soit seule innée, et que toutes les autres dérivent d'elle. Car tout ce par quoi on veut prouver que Tertullien regardait la connaissance de Dieu comme innée, on le dit non-seulement de celle-là, mais encore de toutes les autres connaissances dont nous venons de faire mention. Après avoir traité successivement de toutes ces vérités, Tertullien termine en concluant que « *ces témoignages* (*hæc testimonia*, et non *hoc testimonium*), étant aussi universels que vrais, ne peuvent avoir leur source que dans la nature même et par conséquent en Dieu. » De même il dit, non-seulement des exclamations dans lesquelles se révèle la connaissance de Dieu, mais encore de toutes les autres dont il avait fait mention « qu'elles proviennent de la doctrine qui est fondée sur la nature avec laquelle nous naissons, et de la croyance qui est déposée tacitement dans la conscience innée [1]. » Si pour nier cette vérité quelqu'un prétendait que ces sortes de locutions viennent plutôt des opinions que les philosophes

[1] Hæc testimonia animæ, quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina. (C. 5.)

ont répandues dans le peuple, Tertullien lui demanderait : « Peut-on croire que les hommes aient vécu muets et sans proférer de tels cris de l'âme, avant que les philosophes eussent écrit et vulgarisé leurs doctes ouvrages ? Est-ce que personne n'aurait parlé de Dieu et de sa bonté, ni de la mort et de l'enfer[1] ? »

Donc, il n'y a pas moyen d'échapper à cette conséquence : si la connaissance de Dieu, parce qu'elle vient de la nature, est innée, toutes les autres connaissances dont il fut question le sont également. Et si les partisans de la vision intellectuelle ne reculaient pas devant ces conséquences, ils devraient néanmoins cesser d'invoquer, comme preuve de leur système, l'autorité de Tertullien.

442. Tertullien, en effet, rejette expressément et combat la théorie de Platon sur *les idées innées*[2]. Et quoique, en la réfutant, il l'envisage toujours dans sa connexion avec la fable de Platon sur la préexistence éternelle de l'âme, il n'aurait pas manqué de dire, si tel avait été son sentiment, qu'au moment d'être créée et unie au corps, l'âme possède déjà en elle-même les concepts qui lui servent plus tard pour penser. Or, non-seulement il ne fait pas cet aveu, mais il se range encore ouvertement à la doctrine d'Aristote, et il enseigne que l'âme n'acquiert ses représentations intellectuelles qu'au moyen des perceptions sensibles. Il réfute les Valentiniens et d'autres hérétiques qui, en distinguant dans l'homme l'âme et l'esprit comme deux princi-

[1] Sed qui ejusmodi eruptiones naturæ non putavit doctrinam esse naturæ congenitæ et ingenitæ conscientiæ tacita commissa, dicet potius de ventilatis in vulgus opinionibus publicatum usum, jam et quasi vitium corroboratum taliter sermocinandi. Certe prior anima, quam littera, et prior sermo, quam liber, et prior sensus, quam stylus, et prior homo ipse, quam philosophus et poëta. Numquid ergo credendum est, ante litteraturam et divulgationem ejus mutos absque hujusmodi pronuntiationibus homines vixisse? Nemo Deum et bonitatem ejus, nemo mortem, nemo inferos loquebatur. (C. XVIII.)

[2] *De Animâ*, c. XVIII et XXIV.

pes, séparaient l'activité de l'un de celle de l'autre, la connaissance sensible de la connaissance intellectuelle. Tertullien, au contraire, soutient bien expressément que: une seule et même âme connaît par le moyen du corps ce qui est corporel, et par l'esprit ce qui est spirituel[1]. Et comme ces mêmes hérétiques parlaient avec peu d'estime de l'âme, en tant que principe sensible, tandis qu'ils divinisaient presque l'esprit, ou la faculté de connaître par les idées, Tertullien s'élève vivement contre eux. Il ne veut pas qu'on exalte tant la supériorité de la raison sur la sensibilité; car finalement, dit-il, la raison ne peut parvenir à la connaissance de la vérité, si ce n'est par le moyen des sens. Voici ses paroles: « Car l'Apôtre nous enseigne que les perfections invisibles de Dieu ont été rendues visibles et sont connues, depuis la création du monde, par les choses qui ont été faites, — et Platon dit aux hérétiques : Les phénomènes sont les images de ce qui est caché, et ce monde doit être l'image d'un autre (du monde intelligible). — Si donc les vérités sont perçues (non immédiatement, mais) par le moyen d'images, et si les choses invisibles sont connues par les choses visibles, la raison est guidée par les sens, elle reçoit d'eux son premier et principal fondement, et sans eux elle ne peut connaître les vérités. Quelle supériorité possède-t-elle donc sur un principe par lequel elle est, dont elle a besoin, et auquel elle doit tout ce qu'elle peut atteindre[2]? »

[1] Anima perinde per corpus corporalia sentit, quemadmodum per animum (mentem, νοῦν) incorporalia intelligit, salvo eo, quod et sentiat, dum intelligit. (C. XVIII.)

[2] Si enim veritates per imagines adprehenduntur, id est invisibilia per visibilia noscuntur; — quia et Apostolus nobis scribit: Invisibilia enim ejus a conditione mundi de factitamentis intellecta visuntur; — et Plato hæreticis: Facies occultorum ea, quæ apparent, et necesse esse, hunc mundum imaginem quandam esse alterius videtur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento, nec sine illo veritates posse contingi. Quomodo ergo potior erit eo, per quem est, quo egit, cui debet totum, quod attingit? (*Ibid.*)

Assurément, ces assertions ont besoin, pour qu'elles ne paraissent point outrées, d'être interprétées dans un sens moins rigoureux que ne l'indiqueraient les termes si absolus ; mais il importait avant tout à Tertullien de maintenir contre les hérétiques l'unité de la nature humaine. Voilà pourquoi il combat aussi une autre de leurs affirmations, c'est-à-dire, que l'âme seule existe et vit dans les enfants, et que le principe spirituel ne s'y ajoute que plus tard. Toutefois il exagère la vérité dans cette réfutation ; car il va jusqu'à dire que dans l'enfant à la mamelle on trouve des traces de vie intellectuelle. Ce qui appartient à l'essence de l'âme, dit-il, existe toujours en elle, se développe et progresse comme elle. Aussi cite-t-il le principe de Sénèque : « Nous possédons en nous-mêmes le germe de toutes les sciences et de toutes les phases de la vie, et Dieu est le maître qui développe et fait progresser secrètement les esprits ; » — et il ajoute : « Parmi ces germes, qui sont déposés et cachés en nous *pendant l'enfance*, se trouvent aussi ceux de la raison ; car c'est par eux que les esprits sont conduits à une connaissance plus étendue et plus parfaite [1]. » — Voilà donc les idées innées enseignées par Tertullien !

443. Nous ne voulons pas mettre fin à cette étude sans jeter encore un regard sur le passage dans lequel Tertullien appelle la conscience de Dieu « la dot originelle de l'âme ». Thomassin et Staudenmaier s'appuient sur ce passage. Car Tertullien dit non-seulement que cette conscience forme la dot ou l'apanage de l'âme, mais encore qu'elle possède cette dot *dès le commencement* (*a primordio*). Mais il s'agit ici de savoir précisément de quel *commencement* Tertullien veut parler. Veut-il dire que l'âme possède la conscience de Dieu *dès son origine* ou dès

[1] Sicut et Seneca sæpe noster. Insita sunt nobis omnium artium et ætatum semina ; magisterque ex occulto Deus producit ingenia ; — ex seminibus scilicet insitis et occultis per infantiam, quæ sunt et intellectus : ex his enim producuntur ingenia. (*Moral.*, c. xx.)

qu'elle existe, en sorte qu'on puisse l'appeler à bon droit une dot originelle de l'âme dans le sens strict du mot[1]? Il suffit de considérer les propositions qui précèdent. Tertullien veut montrer que le vrai Dieu n'a jamais été inconnu. « *Dès l'origine des choses*, dit-il, le créateur s'est révélé en même temps que son œuvre, qui a précisément pour but de faire connaître Dieu. Car, bien que Moïse, venu plus tard, semble avoir le premier inauguré le culte du Dieu de l'univers dans le temple des saintes Lettres, ne vous imaginez pas pour cela que la connaissance du vrai Dieu soit née avec le Pentateuque. En effet, toute la narration mosaïque nous montre qu'elle a commencé dans le paradis avec Adam, loin qu'il faille la dater de l'Égypte et de Moïse. Il y a plus, la grande majorité du genre humain n'avait jamais entendu parler de Moïse, encore moins de ses livres. Et pourtant elle connaissait le Dieu de Moïse, alors même qu'elle était dominée par les ténèbres de l'idolâtrie. Elle le distinguait de ses idoles, l'appelait Dieu du nom qui lui est propre, ou le Dieu des dieux ; elle manifestait sa foi par des locutions de ce genre : « Si Dieu l'accorde ; ce qui plaît à Dieu ; je me recommande à Dieu. » Réponds ! n'est-ce pas le reconnaître que de proclamer sa toute-puissance? Les livres de Moïse n'y sont pour rien. L'âme est antérieure à la prophétie. Car, dès le commencement, la conscience de Dieu est la dot de l'âme. Elle ne varie point ; elle est la même en Égypte, en Syrie, dans le Pont[2]. » — De quel

[1] Staudenmaier, *loc. cit.*, p. 63.

[2] Siquidem *a primordio* rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est ; ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur. Nec enim si aliquanto posterior Moyses primus videtur in templo litterarum suarum Deum mundi dedicasse, idcirco a Pentateucho natales agnitionis supputabuntur : cum totus Moysi stylus notitiam creatoris non instituat, sed *a primordio* enarret, a paradiso et Adam, non ab Ægypto et Moyse recensendam..... Nec hoc ullis Moysi libris debent. Ante anima, quam prophetia. Animæ enim *a primordio* conscientia Dei dos est : eadem nec alia in Ægyptiis et in Syris et in Ponticis. (*In Marcionem*, lib. I, c. x.)

commencement veut-il donc parler ici? *De l'origine du genre humain :* depuis ce commencement, la connaissance de Dieu est née, dans tous les peuples, de la considération des œuvres de Dieu, qui ont été produites dans ce but.

III.

Dans quel sens les saints Pères attribuent la connaissance de Dieu à une illumination divine.

444. Les défenseurs du système que nous combattons s'appuient encore, et avec une insistance toute particulière, sur ce que cette connaissance est représentée par les Pères de l'Église comme un effet de l'influence divine. Dieu lui-même, disent-ils, est la lumière qui éclaire tout homme, et ce n'est que par cette illumination que l'âme devient capable de percevoir les choses éternelles et divines. — Mais, avant d'examiner les textes qu'on nous oppose, il importe de bien saisir le vrai point de la controverse.

Et d'abord, il s'agit dans cette question, non de toute connaissance de Dieu, mais de la connaissance *naturelle*, qui est à la portée de tous les hommes et qui leur est essentielle en ce sens que sans elle l'homme serait privé non-seulement de la béatitude, mais encore du développement nécessaire de ses forces intellectuelles. On ne peut non plus révoquer en doute que Dieu soit l'auteur de la connaissance naturelle aussi bien que de toute autre connaissance, car c'est ce que personne ne conteste ; il s'agit seulement de savoir de quelle manière il l'est. En réfutant l'opinion des philosophes arabes qui prétendent qu'un ange produit en nous les concepts et éclaire les âmes comme un soleil, les scolastiques enseignent bien ex-

pressément que notre intelligence a sans doute besoin, pour connaître, d'une lumière d'en haut, mais qu'elle la reçoit immédiatement de Dieu, et que Dieu seul, créateur de toutes choses, doit être considéré comme le soleil du monde des esprits. Toutefois, disent-ils encore pour expliquer leur sentiment, comme Dieu a mis dans les autres créatures des forces par lesquelles se développe en elles, avec la coopération divine et sous une influence étrangère convenable, la vie qui leur est propre, ainsi il a doué notre âme, en la créant, de facultés dont l'activité constitue sa vie intellectuelle. L'influence par laquelle Dieu conserve en nous, avec l'être, ces facultés, agit avec elles, les excite et les dirige, constitue sans aucun doute une certaine illumination de notre âme, et cette illumination peut être appelée une révélation divine. Dieu se manifeste à l'homme en lui mettant devant les yeux ses œuvres et en le rendant capable, au moyen de l'influence dont nous venons d'expliquer la nature, de le connaître par elles. Mais tout autre est l'illumination et la révélation qu'on soutient et qu'on doit soutenir, pour expliquer la vision intellectuelle de l'absolu. Cette illumination consisterait dans une influence de Dieu sur l'âme, en vertu de laquelle Dieu se ferait lui-même objet immédiat de notre connaissance. Si donc nous trouvons chez les Pères de l'Église, parlant de la connaissance que tous les hommes ont naturellement de Dieu, non pas cette pensée, mais seulement des expressions générales qui indiquent qu'ils regardaient Dieu comme l'auteur de notre connaissance intellectuelle, nous sommes en droit d'interpréter leurs paroles dans le même sens que les interprétaient les scolastiques. Nous devons même les entendre dans ce sens, si les Pères soutiennent, comme les scolastiques, que nous ne connaissons Dieu qu'au moyen de ses œuvres, et qu'en général nous ne connaissons ce qui est spirituel qu'au moyen des choses sensibles.

445. Commençons par un passage de saint Irénée, au-

quel on attache une importance décisive. Staudenmaier le place à la tête des témoignages dans lesquels les saints Pères expriment, selon lui, la conviction que l'idée de Dieu, innée à notre nature, n'est pas un produit de cette même nature ni de notre raison, mais que, en tant qu'idée d'un être supersensible, elle a été donnée à notre intelligence par Dieu lui-même, d'une manière supersensible[1]. Voici comment Staudenmaier rend les paroles de saint Irénée : « Dieu, qui sait tout, influe sur les âmes, pour qu'elles perçoivent et sentent intimement ce qui est invisible en lui, c'est-à-dire sa puissance et sa perfection infinies. Quoique nul ne connaisse le Fils, si ce n'est le Père, et que nul ne connaisse le Père, si ce n'est le Fils, et ceux à qui le Fils aura voulu le révéler, cependant tous connaissent le même Dieu, parce que la vérité qui est intimement présente *aux âmes* et qui leur est supérieure, excite l'intelligence à connaître et l'éclaire. » Staudenmaier veut sans doute que par cette vérité qui éclaire l'intelligence par sa présence intime et qui est supérieure aux âmes, nous entendions Dieu lui-même ou du moins l'idée de Dieu. Si saint Irénée s'était réellement exprimé de la sorte, on ne pourrait, en effet, contester que ses paroles ne fussent favorables à l'opinion en faveur de laquelle on les cite. Nous ne voulons pas ici disputer sur les mots, et nous exigeons d'autant moins une traduction littérale que ce passage, dont nous ne possédons plus le texte grec original, resterait obscur, s'il était traduit trop littéralement. Staudenmaier n'a guère choisi que des expressions qui indiqueraient une connaissance immédiate, tandis que la version latine suppose plutôt une connaissance de Dieu par ses œuvres. Mais, sans insister sur cette considération, nous remarquons que saint Irénée ne dit point : Dieu, pour se manifester, *influe sur les âmes,* et que, chose bien plus grave, il ne parle d'aucune manière de la vérité,

[1] *Loc. cit.*, p. 69.

supérieure aux âmes, *éclairant* celles-ci *par sa présence intime*. Voici ce passage dans une traduction un peu libre, mais entièrement fidèle quant au sens : « Quoique Dieu soit invisible, il donne néanmoins par sa puissance à tous (les êtres raisonnables) une haute idée et un grand sentiment de son excellence toute-puissante. Voilà pourquoi, bien que nul ne connaisse le Père, si ce n'est le Fils, ni le Fils, si ce n'est le Père, tous savent cependant qu'il y a un seul Dieu, souverain maître de toutes choses, parce que *la raison inhérente à l'esprit excite tous* (à connaître cette vérité) *et la leur révèle* [1]. » Qui aurait jamais cru qu'on pût citer ces paroles pour prouver que l'idée de Dieu n'est pas « un produit de notre raison » ?

Par la teneur même de ces paroles, il est difficile de méconnaître que saint Irénée eût présent à l'esprit le texte de l'Apôtre : « *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.* » Le contexte le confirme ensuite de la manière la plus évidente. Saint Irénée s'élève contre les gnostiques qui prétendaient que les anges, et en particulier ce créateur du monde matériel qu'ils appelaient *Démiurge*, ne connaissaient pas le Dieu suprême qui les avait créés, et qu'ainsi ils avaient produit les choses matérielles contre sa volonté. « Comment donc, dit saint Irénée (les anges et l'auteur du monde) auraient-ils ignoré le Dieu suprême......? Quoiqu'il pût être invisible pour eux à cause de sa sublimité, il ne pouvait cependant leur être inconnu, à cause de sa providence. Car, quoiqu'ils fussent séparés de lui par une grande distance, étant placés au plus

[1] Invisibile enim ejus, cum sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilitatem omnibus præstat potentissimæ et omnipotentis eminentiæ. Unde etiamsi nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater, et quibus Filius revelaverit: tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet eis, quoniam est unus Deus omnium Dominus. (*Adv. hæres.*, lib. II, c. 6.)

bas degré, ils devaient cependant le reconnaître pour leur souverain maître, puisque sa domination s'étend à tous les êtres, et ils devaient savoir que celui qui les a créés est le Seigneur de tous [1]. » C'est à la suite de ces considérations que se placent les paroles citées plus haut ; d'où il suit que nous y trouvons la même pensée qu'exprimait Clément d'Alexandrie, savoir : « Tous les hommes doivent connaître Dieu, parce qu'ils ont devant les yeux les œuvres de sa providence universelle. » S'il restait encore quelque doute, il serait levé par la comparaison que saint Irénée ajoute aux paroles citées : « Car, dit-il, quoique les sujets de l'empire romain n'aient jamais vu l'empereur dont ils sont séparés par la terre et la mer, ils le reconnaissent cependant, à cause de sa domination (à laquelle ils sont soumis), pour celui qui possède l'autorité suprême. »

Saint Irénée parle ici proprement des anges ; néanmoins son intention est évidemment de montrer de quelle manière Dieu est connu par toutes les créatures douées d'intelligence. Aussi peut-on s'appuyer sur ses paroles pour prouver que nous pouvons avoir de Dieu une connaissance naturelle sans la révélation, mais elles ne peuvent servir d'aucune manière pour prouver que nous ayons une connaissance innée et immédiate de Dieu. Un peu plus loin saint Irénée demande quelle est l'origine de la connaissance que le genre humain a des choses divines. Et après avoir parlé de la révélation primitive, de Moïse et des prophètes, il continue ainsi : « Les païens, au contraire, le connaissent par la créa-

[1] Quomodo autem et ignorabant Angeli vel mundi fabricator primum Deum, quando in ejus propriis essent et creaturæ exsisterent ejus et continerentur ab ipso? Invisibilis quidem poterat eis esse propter eminentiam, ignotus tamen nequaquam propter providentiam. Etenim licet valde per descensionem multum separati essent ab eo, quomodo dicunt ; sed tamen dominio in omnes extento oportuit cognoscere dominantem ipsorum et hoc ipsum scire, quoniam, qui creavit eos, est dominus omnium. (*Ibid.*)

tion : car la créature nous montre celui qui l'a créée, l'œuvre rappelle l'ouvrier, et le monde manifeste celui qui l'a disposé et ordonné[1]. « Que ces réflexions suffisent touchant saint Irénée.

446. En parlant de l'influence divine qui fait naître en nous la connaissance de Dieu, les saints Pères font souvent mention du Verbe (éternel) ou du *Logos*. On cite en particulier Origène qui, dit-on, dans le prologue de son livre sur *les Principes*, représente le Logos divin comme « *le principe objectif ou la lumière dans laquelle Dieu se manifeste à nous.* » Examinons le passage que font valoir les adversaires. Origène y réfute ceux qui, égarés par quelques expressions métaphoriques de la Bible, se figurent Dieu comme un être corporel. Si Dieu est appelé lumière, dit-il, il ne faut pas penser à la lumière matérielle ; car « lumière signifie ici la vertu de Dieu qui nous éclaire et nous fait connaître Dieu lui-même, comme toutes les autres vérités. Dans votre lumière, nous verrons la lumière, dit le psalmiste ; dans votre verbe et dans votre sagesse, qui est votre Fils, nous vous verrons vous-mêmes qui êtes le Père[2]. — Or, que veut-on conclure de ce passage en faveur de la connaissance immédiate de Dieu ? Que le *Logos* soit le principe de toutes nos connaissances, c'est ce que personne ne conteste ; mais il s'agit de savoir si cette connaissance de Dieu, commune à tous les hommes, est obtenue par une illumination qui fait connaître Dieu à l'âme sans l'intermédiaire des créatures. Origène ne se prononce point sur

[1] Ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eam, et ipsa factura suggerit eum, qui fecit, et mundus manifestat eum qui se disposuit. (*Adv. hæres.*, c. IX, § 1.)

[2] Quid enim aliud lumen Dei dicendum est, in quo quis videt lumen, nisi virtus Dei, per quam quis illuminatus vel veritatem omnium pervidet, vel ipsum Deum cognoscit, qui veritas appellatur? Tale est ergo, quod dicitur : in lumine tuo videbimus lumen, hoc est in verbo et sapientia tua qui est Filius tuus, in ipso te videbimus Patrem. (Tom. I, *de Principiis*, lib. I, c. 1.)

la manière dont le Fils de Dieu nous éclaire ; et rien ne permet d'affirmer que dans ce passage il veuille parler de la connaissance naturelle dont la raison est capable par elle-même. Si les paroles d'Origène devaient s'entendre, non de la connaissance en général, mais d'une espèce particulière, elle ne pourrait être que la connaissance surnaturelle, puisque c'est celle par laquelle nous connaîtrions le Père comme tel et comme distinct du Fils. — Or, est-ce qu'on voudrait dire de cette connaissance qu'elle est immédiate et *innée ?*

C'est aussi sans fondement qu'on verrait enseignée cette idée innée de Dieu dans un passage plus étendu qu'on veut rattacher à celui que nous venons de discuter. On le trouve vers la fin du même livre *des Principes*. Origène veut y prouver la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine. « Les créatures, dit-il, qui participent à la même perfection, doivent être de même nature. Or les anges participent à la lumière intellectuelle, à la nature divine, parce qu'ils ont part *à la sagesse et à la sanctification ;* par conséquent, puisque l'âme participe également à cette lumière et à cette sagesse, elle doit être, comme les anges, d'une nature spirituelle et posséder l'immortalité[1]. »

Origène parle ici manifestement, non pas des dons avec lesquels nous naissons, mais de ceux par lesquels la grâce divine nous élève au-dessus de nous-mêmes. En effet, il avait dit précédemment que, « comme nous devenons *enfants de Dieu en participant au Fils de Dieu*, et sages en

[1] Omnis mens, quæ de intellectuali luce participat, cum omni mente, quæ simili modo de intellectuali luce participat, unius sine dubio debet esse naturæ. Si ergo cœlestes virtutes intellectualis lucis, i. e. divinæ naturæ per hoc, quod sapientiæ et sanctificationi participant, participium sumunt, et humanæ animæ ejusdem lucis et sapientiæ participium sumpserunt, et ita sunt unius naturæ ad invicem uniusque substantiæ. Incorruptæ autem sunt et immortales cœlestes virtutes ; immortalis sine dubio et incorrupta erit etiam animæ humanæ substantia. (*Ibid.*, lib. IV, n. 36.)

participant à la sagesse qui est en Dieu, ainsi nous sommes *spirituels* et *saints* par la *participation* au *Saint-Esprit*[1]. » Quand bien même on devrait entendre cette participation à la lumière divine dans le sens d'une connaissance immédiate de Dieu, quoique Origène ne s'explique d'aucune manière sur ce point, cependant on ne pourrait pas regarder cette connaissance comme innée à tous les hommes, à moins qu'on ne soutienne que nous naissons, non pas comme enfants de colère, mais avec la participation au Saint-Esprit. Mais une telle erreur ne peut être imputée à Origène. Il veut dire seulement que l'âme humaine doit être spirituelle et immortelle, comme les anges, parce que, comme eux, elle peut recevoir ces dons de la sagesse et de la sanctification célestes. Voilà pourquoi il ajoute que, dans cette participation d'une créature raisonnable au Père, au Fils et au Saint-Esprit, il peut y avoir sans doute des degrés divers, mais que notre âme ne peut être d'une nature corruptible, par cela seul qu'elle est capable de recevoir en elle-même Dieu ; cette puissance qu'elle possède de connaître et de goûter Dieu assure sa perpétuité. Car quoique, par sa négligence, elle soit déchue de cette participation parfaite à Dieu, elle en conserve néanmoins toujours en elle-même comme un germe par lequel elle peut revenir à une connaissance meilleure, lorsque l'*homme intérieur se renouvelle* et que l'*image* ou *la ressemblance de Dieu* est *rétablie* en elle[2].

[1] Sicut participatione Filii Dei quis in filium adoptatur et participatione sapientiæ in Deo sapiens efficitur, ita et participatione Spiritus Sancti sanctus et spiritualis efficitur. (*Ibid.*, n. 32.)

[2] Alioquin consideremus, si non etiam impium videtur, ut mens, quæ Dei capax est, substantialem recipiat interitum : tanquam hoc ipsum, quod intelligere Deum potest et sentire, non ei sufficere possit ad perpetuitatem ; maxime cum etiamsi per negligentiam decidat mens, ne pure et integre in se recipiat Deum, semper tamen habeat in se velut semina quædam separandi ac renovandi melioris intellectus, cum ad imaginem et similitudinem Dei, qui creavit eum, interior homo, qui et rationalis dicitur, renovatur. (*Ibid.*, n. 36.)

Il est possible que dans ce passage Origène entende, par ce germe qui reste, les dons naturels dont ne manque aucun homme. Mais affirme-t-il aussi que cette faculté de s'approprier Dieu ou ce germe d'une connaissance meilleure soit l'idée innée et immédiate de Dieu? Pour comprendre qu'on n'était point autorisé à expliquer ainsi ce passage, il suffit de lire ce qui suit. Voici ce que nous lisons immédiatement après : « Quoique Dieu seul connaisse d'une manière parfaite sa propre essence et toutes les choses qu'il a créées, cependant l'âme raisonnable peut progresser dans la connaissance, en allant des choses inférieures aux choses supérieures, de ce qui est sensible à ce qui est spirituel. Comme l'âme est dans le corps, elle doit partir des choses sensibles qui sont corporelles pour arriver aux choses intellectuelles. Or, c'est ce qu'elle ne pourrait pas si, outre le sens corporel, elle n'en avait pas un autre que l'Écriture sainte elle-même nomme divin. C'est avec ce sens qu'elle doit rechercher les vérités intellectuelles [1]. » — Comme dans la théorie des scolastiques, nous trouvons ainsi chez Origène, au lieu d'une connaissance immédiate et innée de Dieu, une faculté innée ou inhérente à la nature de connaître, au moyen des choses sensibles, les choses spirituelles. Cette faculté n'est appelée un sens divin, que parce que par elle nous pouvons découvrir ce qui est spirituel et divin.

447. Et si, pour mieux comprendre ces propositions, nous demandons à Origène lui-même des explications encore

[1] Quia autem operatio Patris et Filii et in sanctis et in peccatoribus sit, manifestatur ex eo, quod omnes, qui rationabiles sunt, verbi, i. e. rationis participes sunt, et per hoc velut quædam semina insita sibi gerunt sapientiæ et justitiæ, quod est Christus. Ex eo autem, qui vere est, qui dixit per Moysen : Ego sum qui sum, — omnia quæcumque sunt participant : quæ participatio Dei Patris pervenit in omnes tam justos quam peccatores et rationabiles atque irrationabiles et in omnia omnino quæ sunt..... (*De Princ.*, lib. I, c. III, n. 6.)

plus nettes, nous n'avons pas besoin de les chercher ailleurs que dans l'ouvrage dont nous parlions jusqu'à présent. Dans les premiers chapitres de ce livre, Origène avait parlé d'une certaine participation des créatures aux perfections divines. « Comme tous les êtres, les pécheurs comme les justes, les êtres privés d'intelligence comme ceux qui sont raisonnables, participent par leur être à celui qui se définit : *Je suis celui qui suis*, ainsi toutes les créatures raisonnables ont part au verbe, c'est-à-dire à la raison, et par là possèdent déjà en elles-mêmes un germe de la sagesse et de la justice qui est Jésus-Christ. La participation au Saint-Esprit, au contraire, est le partage, non de tous les hommes, mais seulement d'un petit nombre d'entre eux, ou des saints [1]. » Après avoir expliqué plus au long comment tous les hommes, comme participant au verbe, distinguent le bien du mal, dès qu'ils ont l'usage de la raison, tandis que ceux-là seuls participent au Saint-Esprit qui ont été renouvelés par le même esprit et en quelque sorte transformés, il fait remarquer que selon la diversité des dons on en attribue sans doute quelques-uns au Père, d'autres au Fils, d'autres enfin au Saint-Esprit, mais que la Sainte-Trinité produit tout en nous dans une indivisible unité. Il répète enfin brièvement ce qu'il avait dit auparavant plus au long : « Dieu le Père donne à toutes les créatures qu'elles aient l'être ; la participation à Jésus-Christ, en tant qu'il est le Verbe ou la raison, a pour effet de les rendre raisonnables, dignes de récompense ou de châtiment, parce qu'elles peuvent pratiquer la vertu ou se livrer au vice. Mais la grâce du Saint-Esprit fait ensuite que ceux qui ne sont pas saints par nature le deviennent par leur participation à sa sainteté. Et ce n'est qu'après avoir été sanctifiés que les hommes participent à Jésus-Christ en tant qu'il est (non-seulement la parole,

[1] Hoc ergo pacto operatio virtutis Dei Patris et Filii indiscrete super omnem protenditur creaturam : Spiritus Sancti vero participationem a sanctis tantummodo haberi invenimus. (*Ibid*, n. 7.)



mais encore) la justice et la sainteté, et, en progressant dans la grâce du Saint-Esprit, ils obtiennent le don de la sagesse[1]. »

De ces considérations découlent donc les conséquences suivantes :

1. Cette participation à la lumière intellectuelle par laquelle les anges et les hommes reçoivent la *sagesse* et la *sainteté*, n'est pas la lumière avec laquelle nous naissons tous, mais la lumière dans laquelle sont transportés ceux qui sont régénérés par le Saint-Esprit.

2. Quoique tous participent à la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, toutefois cette participation consiste seulement en ce que tous ont reçu de lui une nature raisonnable par laquelle ils lui (au *Logos*) ressemblent.

3. C'est enfin par là (*per hoc*, dit Origène) que les hommes portent en eux-mêmes le germe du Christ, parce qu'ils possèdent, par leur nature raisonnable même, une certaine aptitude à la sagesse et à la justice. Voilà pourquoi Origène dit encore dans un autre endroit : « La vraie lumière, le Fils de Dieu, éclaire tout homme venant en ce monde. Car quiconque est doué de raison participe à la vraie lumière. Or tout homme est raisonnable[2]. »

[1] Deus Pater omnibus præstat, ut sint; participatio vero Christi secundum id, quod est Verbum vel ratio; facit ea esse rationabilia : ex quo consequens est, ea vel laude digna esse vel culpâ, quia virtutis et malitiæ sunt capaces. Propter hoc consequenter adest etiam gratia Spiritus sancti, ut ea, quæ substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur. Cum ergo primo, ut sint, habeant ex Deo Patre, secundo ut rationabilia sint, habeant ex Verbo, tertio ut sint sancta, habeant ex Spiritu sancto; rursum Christi secundum hoc, quod justitia Dei est, capacia efficiuntur ea quæ jam sanctificata antea fuerint per Spiritum sanctum : et qui in hunc gradum proficere meruerint per sanctificationem Spiritus sancti, consequentur nihilominus donum sapientiæ secundum virtutem et inoperationem Spiritus Dei. (*Ibid.*, n. 8.)

[2] Lux vera, Filius Dei, illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Quicunque rationalis est, particeps veræ lucis efficitur. Rationalis autem est omnis homo. (Tom. III, *in Jerem.*, hom. XIV, n. 10.)

448. Pour nous convaincre que, par la raison qui rend tous les hommes participants à la lumière éternelle, il faut entendre la simple faculté de connaître, et non, comme d'autres le prétendent, une connaissance actuelle, c'est-à-dire, la connaissance de Dieu, écoutons encore Origène; comme Aristote et les scolastiques, il distingue nettement la faculté ou la puissance (δύναμις) de l'actualité ou du fait même (ἐνέργεια). « L'enfant qui vient de naître, dit-il, est un homme raisonnable quant à la *faculté;* car, en grandissant, il peut devenir raisonnable, comme il est en puissance ouvrier, pilote ou grammairien, parce qu'il peut le devenir. *De fait et en réalité* il n'est rien de tout cela, tant qu'il est encore enfant; il ne le devient que quand il commence à se servir de la raison ou à s'exercer à quelque œuvre d'art [1]. » C'est surtout quant à la connaissance de Dieu qu'Origène ne trouve dans la nature raisonnable de l'homme rien autre chose qu'une simple faculté de connaître Dieu, et non la connaissance même. En outre, il ne néglige pas d'ajouter de quelle manière l'homme parvient, au moyen de sa raison, à la connaissance de Dieu : il le connaît par ses œuvres, par sa providence ou encore par la voix de la conscience. On ne trouve donc dans toutes ces pensées d'Origène aucune trace ni d'une connaissance innée ni d'une perception immédiate de Dieu. Et nous voyons se confirmer ainsi qu'Origène, comme tous les autres Pères de l'Église, appelle la connaissance que tous les hommes

[1] Debemus etiam hoc scire, quod aliud est possibilitatem esse in aliquo, aliud efficaciam seu efficientiam, quod Græci δύναμιν et ἐνέργειαν vocant. V. g. Parvulus nuper natus possibilitate rationabilis homo est; potest enim esse rationalis, si adoleverit : et possibilitate faber, gubernator et grammaticus dicitur; possibile enim est, ut horum aliquid sit. Efficacià vero vel efficientià, h. e. re ipsà atque effectu, nihil horum est, dum est parvulus : sed si cœperit vel rationis jam capax esse vel aliquid fabrilis artis vel cujuslibet alterius efficere, tunc jam efficacià rationabilis dicitur vel faber vel sicut illud est, quod effectu operis agit. (Tom. IV, *in Epist. ad Rom.*, lib. VIII, n. 2.)

peuvent avoir du créateur une connaissance *naturelle* qui se forme au-dedans même de l'homme, pour l'opposer à la connaissance du Rédempteur et du Saint-Esprit, laquelle se puise dans la révélation, et non, comme une connaissance immediate, à celle qui est obtenue par la voie du raisonnement[1]. Du reste, on peut le regarder encore comme un précurseur des scolastiques, en ce que, comme eux, il représente Dieu comme la cause de notre science naturelle, non-seulement parce que Dieu nous a donné la raison, mais encore parce qu'il nous aide pour que, par un usage légitime de cette faculté, nous puissions acquérir la science, et qu'il contribue par son influence à rendre pour nous manifeste ce qui peut être connu de lui par les choses sensibles[2].

449. Après ces explications si nettes que nous a données

[1] Lex quidem naturalis potest occasiones præbere et intellectum dare..... vel ad ea, quæ inter homines agi æquitas poscit vel ad hoc ipsum, ut esse sentiat Deum. De Christo autem, quod sit Filius Dei, sentire naturaliter quis potest? (*Ibid.*, n. 7.)

Quam veritatem agnovisse credendi sunt homines *naturalibus* et a Deo animæ *insitis rationibus*, quibus tantum prudentiæ concessum est, ut, quod notum est Dei, id est quod agnosci de Deo potest per *conjecturam creaturæ*, ex his, quæ *videri* possunt, *invisibilia* ejus agnoscerent. (*Ibid.*, lib. I, n. 16.)

Interest enim cognovisse Deum et cognovisse voluntatem Dei : quia cognosci Deus a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, etiam a gentilibus potuit; voluntas vero ejus nonnisi ex lege cognoscitur et prophetis. (*De Princip.*, lib. II, n. 7.)

Nam de Deo quidem Patre quamvis quidem proloqui nemo valeat, tamen possibile est, intellectum aliquem capi ex occasione visibilium creaturarum et ex his quæ humana mens naturaliter sentit. (*Ibid.*, lib. I, c. 3.)

[2] Expliquant les paroles de Jérémie : *Numquid solitudo factus Israëli*, il dit :

Πῶς ἔρημος ἀνατέλλων ἡμέραν.....; ....πῶς ἔρημος ἕκαστον οἰκονομῶν κατὰ τὴν ψυχὴν, ἵνα λογικὸς ᾖ, ἵνα ἐπιστήμην ἀπολαμβάνῃ, ἵνα γυμνάζηται τὸ συνετὸν αὐτοῦ κατὰ τὰ αἰσθητήρια; ἔστιν οὖν οὐδενὶ ἔρημος ὡς πρὸς τὸν καθόλου λόγον ὁ Θεός. (Tom. III, *in Jerem.*, hom. III, n. 2.)

Origène sur la manière dont le Logos divin éclaire tous les hommes qui viennent en ce monde, nous n'expliquerons pas dans un autre sens les paroles analogues, mais bien concises, du martyr saint Justin. « Si les philosophes, en particulier les stoïciens et les poëtes, ont enseigné quelques belles vérités morales, dit-il, c'est grâce à la raison (ou si, l'on veut, au Logos) dont la semence est implantée dans tout le genre humain[1]. » Saint Justin oppose ensuite la science imparfaite, qui dérive de cette semence, à la connaissance de la vérité que Jésus-Christ communique aux intelligences; car « Jésus-Christ ne participe pas seulement à la raison, il est la raison tout entière, la raison même[2]. » Évidemment nous ne devons pas interpréter ces paroles dans un sens panthéistique, comme si la raison primitive, le Logos divin, se divisait ou se fractionnait dans toutes les âmes douées d'intelligence, comme en autant de rayons. Par σπέρμα τοῦ λόγου ou ὁ λόγος σπερματικός, se trouvent désignées sans aucun doute les facultés intellectuelles de notre âme; car ces facultés nous font participer, d'une manière appropriée à notre nature, au Logos divin et nous rendent raisonnables. Ce serait du reste une chose plus qu'arbitraire d'entendre ces expressions, non pas simplement d'une faculté, mais d'une connaissance innée. Est-ce que, immédiatement après, saint Justin ne fait pas l'éloge de Socrate exhortant les Grecs « à tendre, par les investigations de la raison, à la connaissance du Dieu qui leur était inconnu[3]? » Et si les païens sont inexcusables, ce n'est pas parce que tous les hommes naissent avec la connaissance de Dieu, mais plu-

[1] ..... διὰ τὸ ἔμφυτον πάντι γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου. (*Apol.*, II, n. 8.)

[2] Par conséquent les chrétiens sont οἱ (οὐ) κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅς ἐστι Χριστὸς, γνῶσιν καὶ θεωρίαν βιοῦν σπουδάζοντες. (*Ibid.*)

[3] Πρὸς Θεοῦ δὲ τοῦ ἀγνώστου αὐτοῖς διὰ λόγου ζητήσεως ἐπίγνωσιν προὔτρέπετο. (*Ibid.*, n° 10.)

tôt « parce qu'ils ont été créés avec la raison et avec la faculté d'adhérer à la vérité et de faire le bien[1]. »

450. Pareillement, après tout ce que nous venons de dire, il n'est guère besoin, ce semble, d'expliquer encore un passage de saint Jérôme sur lequel on aime à s'appuyer. Les paroles du saint Évangile : « *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,* » nous montrent que par la nature la connaissance de Dieu est inhérente à tous les hommes, que personne ne vient au monde sans le Christ et qu'il n'y a aucun homme qui ne porte en lui-même le germe ou la semence de la sagesse, de la justice et d'autres vertus. C'est une manière de s'exprimer dont nous connaissons déjà le sens; toutefois, pour ne pas expliquer saint Jérôme par Origène et d'autres Pères qui ont parlé d'une manière analogue, mais par lui-même, voyons ce qui précède et ce qui suit les paroles citées. Expliquant les paroles de l'Apôtre : « *Ut revelaret filium suum in me;* » le saint docteur dit que révéler une chose *dans quelqu'un* n'est pas la même chose que de la révéler *à quelqu'un*. Ce qui est manifesté à quelqu'un ne se trouvait pas en lui auparavant; mais ce qui est révélé dans quelqu'un se trouve déjà en lui, en sorte que la révélation ne fait que manifester ce qui était en lui. Pour faire comprendre cette distinction, il cite deux exemples. Le premier exemple est tiré de l'Évangile de saint Jean, I, 26 : « Il y a au milieu de vous quelqu'un que vous ne connaissez point. » L'autre est pris des paroles souvent citées (Év. Saint Joan. I, 9) : « Il était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. » — « De même donc, dit-il, que Jésus-Christ était au milieu des Juifs, lorsque son précurseur parlait de lui, bien qu'ils l'aient connu seulement plus tard, de même il était dans tous les

[1] Καὶ τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἱρεῖσθαι τ' ἀληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων πεποίηκεν, ὥστ' ἀναπολόγητον εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις παρὰ τῷ Θεῷ· λογικοὶ γὰρ καὶ θεωρητικοὶ γεγένηται. (*Apol.*, I, n. 28.)

hommes comme la lumière qui les éclaire, mais il était en eux avant qu'ils le connussent. » Pour qu'on puisse conclure de ces paroles que tous les hommes possèdent la connaissance de Dieu, il faut supposer qu'il s'agisse d'une connaissance qu'ils ne possédaient pas dès leur naissance; car Dieu était déjà en eux avant qu'il leur fût manifesté. —Mais pourquoi saint Jérôme dit-il : « Il est donc clair que par la nature la connaissance de Dieu est inhérente à tous les hommes?» Parce que la connaissance inhérente à tous les hommes ne vient pas de la révélation. La connaissance naturelle est encore opposée, dans ces paroles, comme une connaissance qui se déduit de la raison, à la foi qui est fondée sur la parole de Dieu. Saint Jérôme continue donc ainsi : « C'est pourquoi, *sans la foi et sans l'Évangile de Jésus-Christ*, bien des hommes font des œuvres sages et saintes, par exemple, en obéissant à leurs parents, en faisant l'aumône aux pauvres, etc.» Et il termine ainsi : « Ils sont d'autant plus coupables devant Dieu que, possédant en eux les principes des vertus et la semence de Dieu, ils ne croient pas à celui sans qui ils ne peuvent exister[1].» Comme par principes des vertus il n'entend évidemment que ce qu'il avait appelé plus haut le germe ou la semence des vertus; ainsi l'expression : semence de Dieu (*semen Dei*) doit

[1] Non est autem ipsum, *ut revelaret filium suum in me*, quod si diceret, *ut revelaret filium suum mihi*. *Cui* enim quid revelatur, illud revelatur, quod ante in eo non erat. *In quo* vero revelatur, illud revelatur, quod prius fuit in eo, et postea revelatum est. Simile est illud in Evangelio (Joan. I, 26) : *Medius in vobis stat, quem vos nescitis*. Et alibi (Joan. I, 9): *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Ex quo perspicuum fit naturâ omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci, et non habere semina in se sapientiæ et justitiæ reliquarumque virtutum. Unde multi absque fide et Evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant; magisque judicio Dei obnoxii fiant, quod habentes in se principia virtutum, et Dei semina, non credunt in eo, sine quo esse non possunt. (*In Epist. ad Gal.*, c. I. v. 16.)

signifier la même chose que le terme connaissance de Dieu (*notitia Dei*) employé plus haut. On peut donc bien appeler cette connaissance *innée*, mais seulement dans le sens expliqué par saint Thomas, c'est-à-dire, en tant que l'homme trouve en lui, dès sa naissance, ce par quoi (sans une autre révélation) il peut parvenir à la connaissance de Dieu.

451. On a mis en parallèle ce que dit Origène sur l'immortalité de l'âme avec un passage de saint Athanase sur le même sujet. Ce saint docteur, dit-on, fait, dériver, lui aussi, du *Logos* divin la connaissance naturelle, de manière à la représenter comme une connaissance qui, étant originelle, n'a pas été produite ni obtenue par l'abstraction des choses finies. Ce passage est tiré de son livre *Adversus gentiles*. Après avoir établi l'absurdité du polythéisme, le grand docteur dit que ces sortes d'erreurs sont extrêmement coupables, parce que, quoique Dieu soit infiniment au-dessus de toutes choses quant à son essence, toutefois il n'est pas loin de nous quant à la connaissance que nous pouvons avoir de lui. Que personne ne se trompe donc soi-même en prétextant qu'il n'a pas su découvrir la voie qui conduit à Dieu. Comme le chrétien trouve en lui-même la foi et par elle le règne de Dieu, ainsi tout homme peut trouver en lui-même la voie qui le conduit à la connaissance divine. Cette voie n'est autre que sa propre âme et la raison qui lui est inhérente[1]. Mais, comme bien des païens sont tombés assez bas pour douter s'ils ont une âme distincte du corps et douée d'intelligence, il est nécessaire, dit-il, de démontrer d'abord cette vérité. — Il la prouve par la différence profonde qui existe entre la connaissance intellectuelle et la connaisance sensible, ainsi qué entre les appétits supérieurs, fondés sur la raison, et les appétits grossiers des sens. Il fait ressortir ensuite tout particulièrement que, pendant que le corps est déprimé vers la

[1] Καὶ εἴ τις ἂν ἔροιτο, τὶς ἄν εἴη αὕτη (ὁδός)· φημὶ δὴ τὴν ἑκάστου ψυχὴν εἶναι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν. (*Adv. Gent.*, n. 30.)

terre, l'âme s'élance vers le ciel et s'occupe de choses célestes, même dans le sommeil et les rêves. D'où il conclut que l'âme se distingue du corps non-seulement par ses facultés intellectuelles, mais encore par son essence incorruptible. « Car, si actuellement qu'elle existe dans un corps mortel, elle possède déjà une vie supérieure, à plus forte raison, quand elle sera séparée du corps, vivra-t-elle éternellement par la providence de celui qui l'a créée par son Verbe, Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Ensuite viennent les paroles citées par les adversaires : « L'âme pense et médite les choses immortelles et éternelles, parce qu'elle est immortelle. Comme les sens ne perçoivent rien qui ne soit mortel, parce que le corps doit mourir, ainsi l'âme, pensant et méditant ce qui est immortel, doit elle-même posséder l'immortalité; car la pensée et la méditation des choses immortelles ne la quittent jamais, mais restent en elles comme une garantie de sa vie éternelle. Voilà donc pourquoi elle a la pensée et l'idée de Dieu, et elle est à elle-même la voie, car ce n'est pas *du dehors*, mais *d'elle-même* qu'elle reçoit la connaissance de la parole divine (du *Logos*)[1]. »

Dans tout ce passage on ne trouve aucune trace de la connaissance de Dieu qui résulterait en nous d'une influence du Logos[2]; bien moins encore y voit-on affirmé « qu'elle

[1] Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἀθάνατα καὶ αἰώνια λογίζεται καὶ φρονεῖ, ἐπειδὴ καὶ ἀθάνατός ἐστι. καὶ ὥσπερ τοῦ σώματος θνητοῦ τυγχάνοντος, θνητὰ καὶ αἱ τούτου θεωροῦσιν αἰσθήσεις· οὕτως ἀθάνατα θεωροῦσαν καὶ λογιζομένην τὴν ψυχὴν, ἀνάγκη καὶ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι καὶ ἀεὶ ζῆν. Αἱ γὰρ περὶ τῆς ἀθανασίας ἔννοιαι καὶ θεωρίαι οὐδέ ποτε αὐτὴν ἀφιᾶσι μένουσαι ἐν αὐτῇ, καὶ ὥσπερ ἔχκαυμα ἐν αὐτῇ γινόμεναι πρὸς ἀσφάλειαν τῆς ἀθανασίας. Διὰ τοῦτο γοῦν καὶ τῆς περὶ Θεοῦ θεωρίας ἔχει τὴν ἔννοιαν, καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς γίνεται ὁδὸς, οὐχ ἔξωθεν, ἀλλ' ἐξ ἑαυτῆς λαμβάνουσα τὴν τοῦ Θεοῦ λόγου γνῶσιν καὶ κατάληψιν. (*Ibid.*, n. 33.)

[2] Staudenmaier, il est vrai, traduit ainsi : « Car par celui-ci (le Logos), elle pense et médite ce qui est immortel et éternel, parce qu'elle est immortelle. » Mais cela est manifestement une méprise; car le texte grec porte, non διὰ τούτου, mais διὰ τοῦτο; du reste, l'enchaî-

soit originelle et qu'elle n'ait été ni produite ni acquise par l'abstraction des choses finies. » Saint Athanase part du fait constaté par l'expérience que nous pensons des vérités éternelles et célestes, que nous vivons en elles et que nous ne pouvons pas nous en séparer, pour conclure de là que l'âme, créée pour ce qui est éternel, doit être distincte par sa nature du corps et posséder l'immortalité. Il ne dit rien sur l'*origine* de ces pensées et de ces connaissances, sinon que, comme il s'exprime en terminant, « l'esprit a l'idée de Dieu, non *du dehors;* mais *de lui-même.* » Or, comment faut-il entendre ces paroles? Saint Athanase, comme nous l'avons dit, voulait démontrer dans la seconde partie de son ouvrage que pour l'homme le moyen de sa connaissance de Dieu est sa propre âme, et ce qu'il dit de la nature et de l'immortalité de l'âme ne sert que comme d'une introduction nécessaire pour l'intelligence de ce qui va suivre. N'est-ce donc pas une chose étrange qu'en recherchant ce que saint Athanase enseigne sur l'origine de la connaissance de Dieu, on ne cite que ce qu'il dit dans cette introduction sur la pensée de l'esprit en général, et qu'on s'arrête précisément à l'endroit où il commence à examiner comment nous connaissons Dieu? Le passage où il dit que notre âme reçoit sa connaissance, non du dehors, mais d'elle-même, termine, il est vrai, sa courte dissertation sur l'âme, mais il résume ce que saint Athanase veut démontrer dans les considérations qui suivent. Voyons par conséquent l'explication qu'il en donne lui-même.

452. « L'homme, dit-il, peut arriver à la connaissance de Dieu, au moyen de la raison inhérente à l'âme, en deux manières. D'abord, en considérant la nature même de son âme, c'est-à-dire, en faisant abstraction de tout ce qui est

nement des idées veut absolument que dans la proposition finale ἐπειδὴ καὶ ἀθάνατός ἐστι le sujet soit, non ὁ λόγος, mais bien ἡ ψυχή.

de la concupiscence et des passions déréglées, pour ne considérer que la noblesse de son être dans toute sa pureté. Dès qu'il peut se considérer ainsi, il verra dans son âme comme dans un miroir l'image du Père, le Verbe, et dans celui-ci le Père. Mais pourquoi l'homme peut-il connaître les perfections divines par la perfection de sa nature spirituelle? Assurément, ce n'est que parce qu'en elle se révèle la sagesse de celui à qui il doit l'existence. Voilà pourquoi nous lisons dans le même traité « que l'auteur et le créateur de la raison ne peut pas rester inconnu à l'homme raisonnable ». Donc, en disant que l'homme reçoit la connaissance de Dieu, non du dehors, mais de son âme même, saint Athanase ne veut nullement la représenter comme une connaissance originelle, qui n'est ni produite ni dérivée de la considération des êtres finis.

Il y a plus. Que l'homme ait de lui-même la connaissance de Dieu, cela ne signifie pas, rigoureusement parlant, que par son âme il doive connaître Dieu comme son auteur, mais signifie plutôt qu'il possède en lui-même le principe de cette connaissance, la raison. C'est pourquoi saint Athanase disait d'abord : « Comme nous pouvons abandonner Dieu par notre raison, c'est-à-dire, en nous en servant mal, ainsi nous pouvons revenir à lui par la même faculté, en en faisant un bon usage [1]. » La première méthode pour arriver à Dieu est donc celle que nous venons de décrire : que l'homme regarde au-dedans de lui-même, et sa raison lui apprendra que son créateur est un être aussi sage et saint que tout-puissant. Mais cette méthode n'est pas la plus facile, parce qu'elle présuppose une grande pureté de cœur. Il est une autre manière de connaître Dieu. Voici en quoi elle consiste : « Le monde visible, par l'ordre et la régularité qui règnent en lui, révèle et proclame hautement

[1] Δύναται γὰρ ὥσπερ ἀπεστράφησαν τῇ διανοίᾳ τὸν Θεὸν καὶ τὰ οὐκ ὄντα ἀνεπλάσαντο εἰς θεοὺς, οὕτως ἀναβῆναι τῷ νῷ τῆς ψυχῆς καὶ πάλιν ἐπιστρέψαι πρὸς τὸν Θεόν. (*Ibid.*, n. 34.)

son créateur et son souverain maître[1]. » « Car, comme Dieu est invisible et incompréhensible quant à son essence, pour ne pas laisser le genre humain dans la connaissance de son créateur, il a disposé par son Verbe (λόγος) la création de manière que, quoiqu'il soit invisible par son essence, il puisse être connu des hommes au moins par ses œuvres[2]. » Et ici, il rappelle non-seulement les paroles de l'Apôtre saint Paul dans son Épître aux Romains, mais encore celles que le même Apôtre adressait aux Lycaoniens : « Nous vous exhortons à quitter ces choses vaines pour le Dieu vivant qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent ; qui, dans les générations passées, a laissé toutes les nations marcher dans leurs voies ; mais néanmoins il ne s'est pas laissé sans témoignage, répandant du ciel ses biens, en dispensant les pluies et les saisons fécondes, en nous donnant la nourriture en abondance, et en remplissant nos cœurs de joie[3]. » Et après avoir montré amplement et avec une éloquence entraînante comment l'univers fait connaître la puissance, la sagesse et la grandeur de Dieu, il termine en disant que, comme par sa puissance merveilleuse le Verbe de Dieu, en répandant la lumière et la vie, meut les créatures innombrables, les dirige et les coordonne dans un tout harmonieux, ainsi il embrasse également avec sa providence les esprits célestes, leur conservant la vie qu'il leur a donnée, et les gouvernant

[1] ..... ἀλλ' ἔστι πάλιν καὶ ἀπὸ τῶν φαινομένων τὴν περὶ τοῦ Θεοῦ γνῶσιν καταλαβεῖν, τῆς κτίσεως ὥσπερ γράμμασι διὰ τῆς τάξεως καὶ ἁρμονίας τὸν ἑαυτῆς δεσπότην καὶ ποιητὴν σημαινούσης καὶ βοώσης. (*Ibid.*)

[2] Ἀγαθὸς γὰρ οὖν καὶ φιλάνθρωπος ὁ Θεός..... ἐπειδὴ ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτός ἐστι τὴν φύσιν... καὶ διὰ τοῦτο ἔμελλε τὸ ἀνθρώπινον γένος ἀτυχεῖν τῆς περὶ αὐτοῦ γνώσεως, τῷ τὰ μὲν ἐξ οὐκ ὄντων εἶναι τὸν δὲ ἀγένητον· τούτου ἕνεκεν τὴν κτίσιν οὕτω διεκόσμησε τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ὁ Θεός, ἵν' ἐπειδὴ τὴν φύσιν ἐστὶν ἀόρατος, κἂν, ἐκ τῶν ἔργων γινώσκεσθαι δυνηθῇ τοῖς ἀνθρώποις. (*Ibid.*, n. 35.)

[3] Act. Ap., XIV, 14-16.

selon les décrets de sa volonté. « Car, comme par sa providence les corps croissent et l'âme raisonnable se meut, pense et vit, ainsi Dieu meut et gouverne, par un même signe de sa puissance, le monde visible et les forces invisibles. Il donne à chaque être l'activité qui convient à sa nature, dirigeant les choses célestes d'une manière céleste, et les choses visibles, comme nous le voyons. Il est le gouverneur suprême de toutes les choses, c'est par lui que tout subsiste. Toutes ses œuvres tendent à la gloire et à la connaissance de son Père, en sorte qu'il semble nous instruire par ses œuvres et dire : « *De la grandeur et de la beauté des créatures se connaît analogiquement* (en raisonnant) *l'auteur de toutes* [1]. » Voilà donc de quelle manière saint Athanase déduit la connaissance de Dieu des œuvres du Logos.

453. Toutefois il nous faut encore revenir à Origène. On prétend, en effet, que dans son ouvrage contre Celse il refuse de regarder la connaissance de Dieu comme le fruit d'une *combinaison de concepts*, encore qu'on suppose ces concepts élevés au-dessus d'eux-mêmes. Il ne veut pas non plus, dit-on encore, « que nous parvenions à la première connaissance de Dieu par l'analyse et la synthèse, qui auraient leur point de départ dans les choses finies ». La première connaissance de Dieu se formerait en nous, d'après Origène, par une influence immédiate de Dieu. « *Dieu est introduit dans notre intelligence par Dieu lui-même. La connaissance de Dieu, trop sublime pour notre nature, est elle-même l'œuvre de Dieu* [2]. » Si Origène s'était ainsi exprimé, il serait sans doute inutile de disputer plus longue-

[1] Αὐτὸς δὲ ἐπὶ πάντων ἡγεμών τε καὶ βασιλεὺς καὶ σύστασις (al. συστάτης) γινόμενος τῶν πάντων, τὰ πάντα πρὸς δόξαν καὶ γνῶσιν τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς ἐργάζεται, μονονουχὶ διὰ τῶν γινομένων ἔργων αὐτοῦ διδάσκων καὶ λέγων· ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς θεωρεῖται. (*Ibid.*, n. 44.)

[2] Staudenmaier, *loc. cit.*

ment sur son opinion. Mais écoutons-le lui-même. Dans sa controverse avec les chrétiens, Celse se vantait de ses connaissances philosophiques. « Il nous renvoie, dit Origène, à Platon et il nous rappelle ces paroles de son Timée : Il est difficile de découvrir le Créateur et le Père de l'univers; et, après l'avoir découvert, il est impossible d'en parler à tous. » — Puis notre adversaire ajoute : « Vous voyez comment les hommes divins cherchent la voie de la vérité, et à quel point Platon savait qu'il est impossible à tous de marcher par cette voie ; mais les sages ne l'ont trouvée que pour nous donner de l'Etre suprême et ineffable une notion qui nous le représente, soit par association avec quelques autres idées, soit par séparation de ces mêmes idées, soit par analogie. » — Or, que réplique à cela Origène? Il avoue « que cette pensée de Platon est belle et noble; mais l'Écriture sainte, dit-il, nous fournit la preuve d'un amour bien supérieur dans la personne de Dieu le Verbe, qui, étant dès le commencement en Dieu, s'incarna pour révéler à tous cette même doctrine [1]. » « S'il était vrai toutefois, ajoute-t-il, que Platon ou tout autre Grec eût véritablement découvert Dieu, jamais ils n'eussent adoré je ne sais quel autre que lui, jamais ils n'eussent donné le nom de Dieu, jamais ils n'eussent rendu d'hommages à un autre Dieu, soit en l'abandonnant, soit en lui associant ce qui ne peut souffrir de comparaison avec un si grand Dieu. Quant à nous, nous déclarons que la nature humaine est impuissante, soit à chercher, soit à trouver clairement Dieu, si elle n'est aidée par celui qu'elle cherche. Il se manifeste à ceux qui, après avoir fait tout ce qui est en eux, reconnaissent qu'ils ont besoin de l'assistance de celui qui se découvre à eux dans la mesure qu'il trouve

[1] Μεγαλοφυῶς μὲν καὶ οὐκ εὐκαταφρονήτως τὴν ἐκκειμένην λέξιν ὁ Πλάτων προφέρεται· ὅρα δὲ, εἰ μὴ φιλανθρωπότερον ὁ θεῖος λόγος εἰσάγει τὸν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεὸν, Θεὸν λόγον γενόμενον σάρκα· ἵνα εἰς πάντας δυνατὸς ᾖ φθάνειν ὁ λόγος, ὃν καὶ τὸν εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν φησὶν ὁ Πλάτων. (Tom. I, *Contr. Celsum*, lib. VII, n. 42.)

convenable, autant que Dieu peut être connu de l'homme, autant que l'âme de l'homme, encore enchaînée à son corps, peut connaître Dieu. »

Qu'on remarque donc d'abord qu'il ne s'agit pas ici d'une connaissance originelle, commune à tous les hommes, mais d'une notion pure et parfaite de Dieu. Certes, Origène se serait mis en contradiction flagrante non-seulement avec lui-même et avec tous les Pères de l'Église, mais encore avec l'Écriture sainte, s'il avait enseigné que cette connaissance, qui a été rendue possible à tous les hommes *par le Verbe de Dieu fait chair* est la première connaissance et qu'elle est antérieure à toute notion exacte de la divinité. Mais continuons; car c'est seulement après les considérations que nous venons d'exposer que se trouve le passage qui nous est opposé.

Voici comment Origène s'y exprime : « Celse s'imagine que l'on peut connaître Dieu, soit en associant cette notion avec la notion de diverses substances, par un procédé semblable à celui que les géomètres appellent synthèse ou composition, soit en la distinguant d'avec toute autre, soit par la voie de l'analogie qu'emploient les mêmes géomètres... Mais le Verbe de Dieu nous dit : « Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui auquel le Fils l'a révélé,» et il nous déclare ainsi que Dieu ne peut être connu qu'en vertu d'une grâce d'en haut communiquée à l'âme, non sans Dieu, mais par son opération [1]... Car, voyant quel orgueilleux mépris nourrissaient pour tous les autres ceux qui, tout en se vantant de connaître Dieu et d'avoir approfondi les choses divines par les lumières de la philosophie, n'en courent pas moins, comme l'ignorante multitude, aux simulacres, Dieu a choisi « ce qu'il y a de moins sage selon le monde, afin de confondre les sages qui n'ont point de

[1] ..... θείᾳ τινὶ χάριτι, οὐχ ἀθεεὶ ἐγγινομένῃ τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ μετά τινος ἐνθουσιασμοῦ ἀποφαίνεται γιγνώσκεσθαι τὸν Θεόν. (Tome I, *Contr. Celsum*, lib. VII, n. 44.)

onte d'adresser leurs vœux à des objets inanimés, comme i c'étaient des dieux ou des représentations des dieux. !ui, en effet, pour peu qu'il ait du sens, ne rira d'un omme qui, après ces nombreuses et sublimes discussions ue la philosophie lui a fait entendre sur la nature de Dieu, e tourne vers les idoles, soit pour faire monter vers elles es prières, soit pour s'élever, en les voyant, jusqu'à l'objet e sa pensée, auquel il s'imagine devoir porter son esprit ar le moyen de cette chose visible qui en est le symbole? 'renez au contraire le chrétien le moins éclairé... Conduit ar l'esprit de Dieu, il s'élève par la pensée au-dessus de ce nonde et offre ses prières à celui qu'il a trouvé par-delà les ieux. » — On voit donc ici de plus en plus clairement u'Origène oppose à la connaissance philosophique cette onnaissance que produit en nous l'esprit de Dieu, non pas u'elle soit la première, la connaissance originelle, mais arce qu'elle est parfaite et tout-à-fait surnaturelle. Ni Celse i Origène ne parlent ici de la connaissance naturelle qui ait en nous spontanément. Celse exalte sans doute la conaissance naturelle, mais il parle d'une connaissance perfecionnée au moyen de réflexions faites avec conscience; Oriène, au contraire, veut montrer combien est supérieure, ième à cette connaissance, celle que donne la foi chrétienne t l'illumination du Saint-Esprit. Il parle toutefois de cette ipériorité sans blâmer la connaissance philosophique exal-e par Celse. Par conséquent, Origène ne dit point que la onnaissance de Dieu ne se forme pas en nous par la synièse ou l'analyse des concepts, il soutient seulement que la connaissance dont jouissent les chrétiens est plus parite et d'une origine plus noble.» Du reste, c'est ce qu'il ous dira lui-même dans les termes les plus clairs.

454. Immédiatement après le passage que nous venons e discuter, il cite un discours assez long de Celse. Voici omment celui-ci s'exprime, après avoir expliqué la distincon entre les choses intelligibles que connaît la raison et

les choses visibles que perçoivent les sens : « Ainsi, de même que, parmi les choses visibles, le soleil, sans être l'œil ni la vue, est cause néanmoins que l'œil voit, que la vue a lieu, que les choses visibles sont aperçues, que toutes les choses sensibles existent et que lui-même peut-être vu; de même, parmi les choses intelligibles, celui qui n'est ni l'esprit, ni l'intelligence, ni la science, fait que l'esprit comprend, que l'intelligence perçoit par lui, que l'intelligence connaît par lui, que tous les objets intelligibles, la vérité et la substance elle-même, existent par lui, supérieur lui-même à toutes ces choses, mais intelligible par une vertu ineffable[1]. » — Ces propositions appartiennent assurément aux théories philosophiques que les scolastiques ont héritées des Grecs et qu'ils ont développées à leur manière. A cela voici la réponse d'Origène : « Nous n'aimons ni à combattre ce qui est bien dit, quoique ceux qui le disent soient étrangers à notre foi, ni à soulever des disputes, ni à renier ce qui est conforme à la raison... ; mais que Celse prenne garde de calomnier les chrétiens. Instruits par le Verbe divin, ceux-ci distinguent bien mieux que les philosophes l'intelligible d'avec le visible; car ils le font non-seulement en paroles, mais encore par leur sentiment et leur conduite. Si les disciples de Jésus-Christ jettent un moment les yeux sur les choses produites par la génération, ils ne s'en servent que comme d'un degré pour s'élever à la connaissance des objets intelligibles. Car les perfections invisibles de Dieu (c'est-à-dire les choses intelligibles) sont devenues visibles pour l'esprit qui les contemple depuis la création du monde. Les chrétiens cependant qui se sont ainsi élevés par les créatures de ce monde aux choses divines et invisibles ne s'y arrêtent point. Mais, une fois qu'ils se sont exercés suffisamment et qu'ils en ont compris la nature, ils montent jusqu'à la puissance éternelle de Dieu

[1] Tom. I, *Contr. Celsum*, lib. VII, n. 45.

(de qui Celse avait parlé comme de l'Être suprême et absolu). Ils savent que ce Dieu, plein de bonté pour les hommes, a manifesté sa vérité et ce qui peut le faire connaître, non-seulement à ceux qui se consacrent à lui, mais à quelques-uns même de ceux qui vivent loin de la piété et de la religion véritables [1]. Ainsi donc ceux qui ont acquis la science que Celse rappelait tout à l'heure et qui font profession d'embrasser une philosophie appuyée sur ces principes, sont les hommes qui, suivant le témoignage de l'Écriture, tout en connaissant Dieu, ne l'ont point glorifié comme Dieu, mais se sont évanouis dans leurs pensées, et leur cœur insensé tomba des connaissances que Dieu leur avait révélées, dans l'obscurcissement et les ténèbres... Ils changèrent la gloire du Dieu incorruptible en l'image de l'homme corruptible... Aussi, n'ayant pas vécu d'une manière digne des connaissances que Dieu leur avait révélées, livrés aux désirs de leur cœur, ils se roulent dans l'impureté,... parce qu'ils ont changé la vérité de Dieu en un mensonge et qu'ils ont adoré et servi la créature plutôt que le créateur [2].»
« Il n'en est pas de même de ceux qu'ils estiment moins que le néant à cause de l'ignorance (des chrétiens). Ils ne sont pas plus tôt remis entre les mains de Dieu, en recevant la doctrine de Jésus, que, bien loin de se plonger dans les infamies..., la plupart, sacrificateurs parfaits, s'abstiennent de tout plaisir permis... Comme les vierges chrétiennes se sont plu à garder la connaissance de Dieu, Dieu, à son tour, les garde dans un esprit qui lui plaît, pour qu'elles agissent conformément à la raison, remplies de justice et de bonté [3]. »— « En parlant ainsi, dit enfin Origène, loin de moi la pensée d'attaquer ce que les Grecs ont écrit de *juste*, ou de condamner ce qu'il y a de *bon* dans leurs sentiments. J'ai voulu montrer seulement que ces mêmes choses, ou des

[1] Tom. I, *Contr. Celsum*, lib. VII, n. 46.
[2] *Ibid.*, n. 47.
[3] *Ibid.*, n. 48.

choses beaucoup plus excellentes encore et plus divines, avaient été dites par des hommes inspirés, tels que les prophètes et les apôtres de Jésus[1].» Origène a-t-il donc prétendu «que Dieu n'est pas connu par la méthode qu'indique Celse, mais que nous le connaissons avant tout par une influence divine immédiate?»

455. Saint Basile n'était pas moins éloigné qu'Origène de rejeter le mode de la connaissance exalté par Celse. «Aucun nom, il est vrai, dit-il, ne comprend toute l'essence divine, ni ne l'exprime d'une manière convenable; mais les noms multiples et divers qui nous servent à désigner Dieu, et dont chacun a un sens propre, nous donnent de lui une connaissance, bien que très-obscure et très-imparfaite, si on la compare au tout, mais néanmoins suffisante. Des noms que nous affirmons de Dieu, les uns désignent ce qui est en Dieu, d'autres expriment, au contraire, ce qui n'est pas en lui. Par ces deux sortes de noms, c'est-à-dire, par la *négation* de ce qui lui répugne et par l'*affirmation* de ce qui lui convient, nous recevons en quelque sorte imprimée dans notre âme une image (χαρακτήρ) de Dieu[2]. » — Cette pensée nous explique deux passages, tirés des œuvres du même saint Basile, sur lesquels on s'appuie pour prouver la connaissance immédiate de Dieu. Le premier est emprunté à une homélie qui, dans l'édition des bénédictins de Saint-Maur, se trouve parmi celles qu'on ne regarde pas comme authentiques; et voici comment l'expose Staudenmaier : « Dieu est la vérité. Cette vérité est imprimée dans notre cœur et inscrite dans

[1] Ταῦτα δὴ λέλεκταί μοι, οὐ προσφιλονεικοῦντι μὲν τοῖς καλῶς καὶ παρ' Ἕλλησι νενοημένοις, οὐδὲ κατηγοροῦντι τῶν ὑγιῶν δογμάτων βουλομένῳ δὲ παραστῆσαι, ὅτι καὶ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ τούτων ἔτι μείζονα καὶ θειότερα λέλεκται μὲν παρὰ τοῖς θείοις ἀνδράσι, προφήταις τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀποστόλοις τοῦ Ἰησοῦ. (Tom. I, *Contr. Celsum*, lib. VII, n. 49.)

[2] Ἐκ δύο γὰρ τούτων οἱονεὶ χαρακτήρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ Θεοῦ, ἔκ τε τῆς τῶν ἀπεμφαινόντων ἀρνήσεως καὶ ἐκ τῆς τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας. (Tom. I, *Adv. Eunom.*, lib. I, n. 10.)

notre âme. » — Saint Basile, ou plutôt l'auteur inconnu de cette homélie, avait distingué une double vérité : l'une appartient à la science profane et n'est pas nécessaire au salut; l'autre comprend les mystères de la foi qui doivent être cachés aux infidèles. « Si donc, est-il dit ensuite, le Seigneur est la vérité, que chacun garde cette vérité imprimée et en quelque sorte scellée dans son cœur[1].» Or, pour ne pas dire qu'il s'agit encore ici, non d'une connaissance quelconque de Jésus-Christ, laquelle comprend les mystères de la foi et, à cause de cela, doit être cachée aux infidèles, remarquons que nous sommes *exhortés* à avoir cette vérité imprimée dans nos cœurs. Cette vérité imprimée dans nos cœurs peut-elle donc être l'idée innée ou *connaturelle* de Dieu? L'auteur de l'homélie ne se prononce pas sur la manière dont cette vérité est imprimée en nous; mais il est au moins clair par ses paroles que cette impression dépend de notre libre coopération.

En expliquant les paroles du Psalmiste : « Ses louanges sont toujours dans ma bouche, » saint Basile demande comment il est possible de louer Dieu, sans cesse ; et, après avoir montré par quelques exemples que l'Écriture sainte entend quelquefois par la bouche la faculté de l'esprit par laquelle nous nous approprions la vérité comme une nourriture de notre âme, il conclut ainsi : « Par conséquent, la connaissance de Dieu une fois imprimée dans notre âme, et qui se trouve en quelque sorte à l'état latent dans les facultés supérieures, peut être appelée une louange de Dieu, laquelle persévère toujours dans l'âme[2]. » L'expression dont se sert le saint docteur : « quand elle est une fois imprimée dans l'âme »,

[1] Εἰ δὲ ἀλήθεια ὁ Κύριος ἡμῶν ἐστιν· ἐντετυπωμένην καὶ οἱονεὶ ἐσφραγισμένην τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ ταύτην τὴν ἀλήθειαν ἕκαστος ἔχομεν. (Tom. I, Append. *in Ps.* 14.)

[2] Δύναται οὖν ἡ ἐντετυπωμένη ἅπαξ καὶ οἱονεὶ ἐσφραγισμένη τῷ ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς περὶ Θεοῦ ἔννοια αἴνεσις ὀνομάζεσθαι Θεοῦ διαπαντὸς ἐνυπάρχουσα τῇ ψυχῇ. (Tom. I, *in Psal*, 33.)

indique encore ici une connaissance qui n'était pas toujours en nous. En outre, cette connaissance imprimée dans l'âme, restant en elle comme scellée, dont parlent ces deux passages, signifie bien certainement la même chose que l'image (intelligible) de Dieu, formée en nous, dont parlait saint Basile dans un autre passage déjà cité ; ou bien, dans la suite des idées qu'expose le saint docteur, les mots « χαρακτήρ, τύπος, σφραγίς » ne sont-ils pas synonymes, et ne désignent-ils pas par le concept ou l'idée de Dieu ? Si le saint docteur enseigne assez clairement, même dans les passages qu'on nous oppose, que la connaissance de Dieu dont il s'agit ici n'est pas toujours en nous et ne se forme pas sans notre concours, dans les autres passages que nous avons rappelés, il dit que cette connaissance se forme en nous par la considération des perfections divines.

Nous ne devons pas perdre de vue que, s'il avait partagé l'opinion qu'on lui attribue, saint Basile l'aurait fait connaître, sans aucun doute, dans sa controverse avec Eunomius. Cet hérétique prétendait avoir l'intuition de Dieu. Or saint Basile ne devait-il pas lui répondre que nous avons à la vérité une connaissance immédiate de Dieu, mais que cette connaissance est obscure et inconsciente, en sorte que nous avons besoin en outre de la connaissance que nous obtenons par la réflexion sur les œuvres de Dieu ? Au lieu de répondre ainsi, saint Basile persiste toujours à dire « que *l'essence* de Dieu nous est cachée, mais que nous pouvons la connaître d'une certaine manière par ses *œuvres.* » Dans un de ces passages, rappelant les paroles de l'Apôtre, il ajoute : « Car telles sont les choses que nous connaissons de Dieu, et que Dieu a révélées à tous les hommes[1] ; » il exprime

[1] Εἰκὸς αὐτὴν μὲν τὴν οὐσίαν ἀπερίοπτον εἶναι παντὶ, πλὴν εἰ τῷ μονογενεῖ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι· ἐκ δὲ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ ἀναγομένους ἡμᾶς, καὶ διὰ τῶν ποιημάτων τὸν ποιητὴν ἐννοοῦντας τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας λαμβάνειν τὴν σύνεσιν. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ ὃ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁ Θεὸς ἐφανέρωσεν. (Tom. I, *Contr. Eunom.*,

ainsi bien clairement que la connaissance commune à tous n'est autre que celle que nous obtenons par le spectacle de la création. Dans un autre endroit il fait consister dans cette manifestation de Dieu le but de la création. « L'univers est comme une *école* dans laquelle on apprend à connaître Dieu (donc, cette connaissance de Dieu n'est ni innée, ni produite en nous sans nous), car Dieu *conduit* notre esprit, à travers les choses *visibles et sensibles*, jusqu'à la perception des choses *invisibles*[1]. »

456. Mais on nous oppose ici un passage dans lequel saint Basile, dit-on, appelle Dieu « la lumière invisible et spirituelle de toutes les âmes. » Voici comment il s'exprime : « Dieu est représenté par le psalmiste (Ps. 17, 12) comme entouré d'épais nuages; mais à travers ces nuages pénètre un rayon lumineux par lequel Dieu se révèle à notre intelligence.» Cette explication des paroles du psalmiste se trouve encore chez plusieurs autres Pères, en particulier chez saint Cyrille d'Alexandrie, saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire de Nazianze[2]. Toutefois ces Pères parlent ici, non de la connaissance naturelle, mais de la *contemplation* des choses divines à laquelle l'âme est élevée par la *grâce*. D'ailleurs, encore que saint Basile eût appelé Dieu la lumière spirituelle non-seulement des âmes pieuses et saintes, mais de toutes les âmes en général, et que, par conséquent, il eût parlé de la connaissance naturelle, nous sa-

lib. I, n. 14.) Cf., outre les passages déjà cités : tom. III, *Epist.* 189, n. 8 ; *Ep.* 234, *Ep.* 235, n. 1. Tom. II, *Hom. Attende tibi*, n. 7. — Greg. Nyss., *Contr. Eunom.*, lib. XII, p. 329-331.

[1] Καὶ τὸ μὴ εἰκῆ μηδὲ μάτην, ἀλλὰ πρός τι τέλος ὠφέλιμον καὶ μεγάλην χρείαν τοῖς οὖσι συνεισφερόμενον ἐπινενοῆσθαι τὸν κόσμον, εἴπερ τῷ ὄντι ψυχῶν λογικῶν διδασκαλεῖον καὶ θεογνωσίας ἐστὶ παιδευτήριον, διὰ τῶν δρωμένων καὶ αἰσθητῶν χειραγωγίαν τῷ νῷ παρεχόμενος πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν ἀοράτων. (Tom. I, *in Hexam.*, hom. I, n. 6.)

[2] S. Cyrill. Alex., *Contr. Nest.*, lib. 3, initio. — S. Greg. Nyss. *Vita Moysis*, p. 220, ed. Paris.— S. Greg. Naz. Tom. I, *Orat.*, 28 (al. 34), n. 3.

vons déjà que les scolastiques comme les Pères de l'Église représentent la raison, ainsi que la grâce de la foi et de la contemplation, comme la lumière par laquelle Dieu nous éclaire, et que, pour ce motif, Dieu, de qui elle procède, est appelé lui-même la lumière. Mais saint Basile, ou plutôt Théodoret, (car c'est à son exposition des psaumes que sont empruntées ces scolies faussement attribuées à saint Basile [1]), n'appelle aucunement ici Dieu la lumière de *toutes* les âmes; les paroles mêmes que Staudenmaier souligne ne peuvent venir que d'une traduction très-défectueuse. Après la proposition : « Comme l'air obscurci par d'épais nuages lance les éclairs, » on ne lit ni dans ces scolies, ni même dans l'exposition de Théodoret : « ainsi Dieu pénètre avec les rayons de sa lumière jusque dans nos ténèbres; car *il est la lumière invisible et spirituelle de toutes les âmes;* » mais plutôt : « ainsi *le Dieu de toutes choses*, quoiqu'il soit *invisible*, envoie les rayons de sa lumière spirituelle, et *châtie* par ses *flammes vengeresses* ceux qui vivent dans l'impiété [2]. » Il est donc au moins vraisemblable que ces paroles, comme celles des autres Pères que nous avons citées, doivent s'entendre d'illuminations dont Dieu favorise les âmes saintes. En outre, les Pères qui traitent plus amplement cette question disent de ce rayon lumineux, envoyé de Dieu à travers les nuages qui l'entourent, non pas qu'il nous fait connaître immédiatement l'Être divin, mais seulement qu'il nous rend capables de connaître Dieu de plus en plus parfaitement au moyen de ses œuvres et de représentations analogiques.

457. Nous faisons remarquer enfin que l'illumination

[1] Cf. Præfatio editionis Parisiensis, an. 1618. — In edit. anni 1721, tom. I, p. 744.

[2] Καθάπερ γάρ φησι τῇ πυκνότητι τῶν νεφῶν ζοφώδης γινόμενος ὁ ἀὴρ τῆς ἀστραπῆς ἐκπέμπει τὴν αἴγλην, οὕτως ἀόρατος ὢν ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ τοῦ νοεροῦ φωτὸς τὰς ἀκτῖνας ἀφίησι καὶ τῷ κολαστικῷ πυρὶ κολάζει τοὺς πονηρίᾳ συζῶντας. (Theod., *Interpr. in psalm.*, p. 17.)

par laquelle Dieu se révèle aux hommes n'est pas représentée par les saints Pères comme une illumination originelle qui commencerait avec notre existence. Cependant Thomassin prétend nous prouver d'une manière palpable, ce sont ses paroles, par saint Grégoire de Nysse qu'elle est réellement *originelle*. Car voici ce que dit ce saint docteur : « Ce bien a été déposé, dès le principe, par celui qui nous a créés, dans l'essence de notre nature; car, en nous créant, Dieu a imprimé en nous des images, des ressemblances et des imitations de sa nature. » Par ces images et ces ressemblances, Thomassin entendait donc les idées par lesquelles l'Être de Dieu nous est représenté; et voilà pourquoi il a été bien malheureux dans l'explication de ce passage. Dans le discours «*sur la pureté du cœur*» auquel ce passage est emprunté, saint Grégoire de Nysse revient sur la même pensée et dit que par son essence Dieu est sans doute au-dessus de toutes nos idées, mais qu'il peut être connu de nous en plusieurs manières. Quoique l'Être de Dieu nous reste caché, toutefois les œuvres de la création nous manifestent ses perfections : sa sagesse, sa bonté et sa puissance infinies. « Car, bien qu'il soit invisible par sa nature, il devient visible par ses œuvres, puisque dans celles-ci se manifestent ses attributs [1]. » Les sages du monde peuvent parvenir à cette connaissance de Dieu, mais une connaissance plus parfaite est réservée à ceux qui ont le cœur pur. « Car celui qui détache son cœur de toutes les créatures et le purifie de tout penchant mauvais contemple dans sa propre beauté une image de la nature divine [2]. » En entendant parler de la majesté suprême de Dieu, de son ineffable bonté, de son incompréhensible essence, ne nous décourageons pas, comme si nous ne pouvions pas parvenir à la connaissance

[1] Ὁ γὰρ τῇ φύσει ἀόρατος ὁρατος ταῖς ἐνεργείαις γίνεται ἔν τισι τοῖς περὶ αὐτὸν καθορώμενος. (Tom. I, *Orat.*, VI, de Beatitudine.)

[2] . . . . . ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾷ τὴν εἰκόνα. (*Ibid.*)

de celui auquel nous aspirons. Le moyen d'arriver à cette connaissance se trouve en nous-mêmes. « Ce grand bien a été déposé, dès le principe, par notre créateur dans l'essence de notre nature ; car Dieu a imprimé dans nos âmes, en les formant, des copies ou imitations des perfections de sa propre nature[1]. » Mais le péché nous a caché cette image divine sous des voiles grossiers et difformes ; si nous purifions notre cœur par la pratique des vertus, l'image de la divine beauté brillera de nouveau dans nos âmes. « C'est ainsi que la béatitude appartient à celui qui a le cœur pur; car, en contemplant sa propre pureté, il voit dans la copie le type originel[2]. » — Il résulte évidemment de toutes ces paroles que, par ces copies ou imitations des perfections divines, saint Grégoire de Nysse entend, non des images intelligibles ou des idées innées, mais la faculté spirituelle par laquelle notre âme est une image de Dieu, et que, dans ce passage, comme partout ailleurs, il ne parle d'aucune autre connaissance de Dieu que de celle que nous obtenons par le moyen des créatures.

458. Plus qu'aucun Père de l'Église, saint Cyrille d'Alexandrie nous donne des explications nettes sur la manière dont les créatures raisonnables sont éclairées par le Logos divin. Commentant les paroles de l'Évangéliste sur la lumière qui éclaire tout homme, voici comment il s'exprime : Le Fils de Dieu n'éclaire pas comme les Apôtres, ni comme les anges. Car ceux-ci ne peuvent que communiquer la lumière qu'ils ne puisent pas en eux-mêmes, mais qui leur a été donnée, et engendrer dans les autres la connaissance par un enseignement extérieur; tandis que le

[1] Τὸ γάρ σοι χωρητὸν τῆς τοῦ Θεοῦ κατανοήσεως μέτρον ἐν σοί ἐστιν οὕτω τοῦ πλάσαντός σε τὸ τοιοῦτον ἀγαθὸν εὐθὺς τῇ φύσει κατουσιώσαντος· τῶν γὰρ ἰδίας φύσεως ἀγαθῶν ὁ Θεὸς ἐνετύπωσε τῇ σῇ κατασκευῇ τὰ μιμήματα. (Tom. I, *Orat.*, VI, de Beatitudine.)

[2] . . . . . πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸ ἀρχέτυπον. (*Ibid.*)

Verbe éternel éclaire les âmes, non à la manière d'un *maître* qui enseigne, mais comme le *créateur* de leur intelligence. Or, que signifient ces paroles? Il nous l'explique lui-même : « Dans tout homme qu'il appelle à l'existence, Dieu dépose le germe ou la semence de la sagesse et de la connaissance de Dieu, implante les racines ou le fondement de la raison, le rend créature raisonnable et le fait participer à sa propre nature, en répandant sur lui, de la manière qu'il sait, quelques rayons lumineux de sa splendeur ineffable[1]. » Quels sont donc ces rayons par lesquels la créature raisonnable participe à la nature divine, c'est-à-dire, lui ressemble et devient elle-même lumière? Sont-ce des facultés innées ou bien des idées innées? La réponse, ce me semble, ne peut être douteuse; car le Verbe de Dieu éclaire, non comme un maître qui enseigne (διδασκαλικῶς), mais comme le *créateur* (δημιουργικῶς), parce que le maître présuppose dans celui qu'il veut instruire et éclairer des facultés et des aptitudes, tandis que le créateur produit ces mêmes dispositions.

Bientôt après nous trouvons le passage suivant : « La nature humaine est éclairée dès le principe et reçoit, avec l'existence, la raison, créée simultanément, de la lumière qui est dans le monde, c'est-à-dire, du Fils unique de Dieu qui remplit tout avec la puissance ineffable de la Divinité... Car la main de Dieu soutient tous les lieux et toute la création (toutes les créatures), en conservant les êtres qu'il a créés et en répandant dans les créatures capables de con—

[1] . . . . . ὁ δὲ τοῦ Θεοῦ λόγος φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον οὐ διδασκαλικῶς, καθάπερ ἄγγελοι τυχὸν ἢ καὶ ἄνθρωποι, ἀλλὰ μᾶλλον ὡς Θεὸς δημιουργικῶς, ἑκάστῳ τῶν εἰς τὸ εἶναι καλουμένων σπέρμα σοφίας ἤτοι θεογνωσίας ἐντίθησιν ἢ ῥίζαν ἐμφυτεύει συνέσεως, λογικόν τε οὕτως ἀποτελεῖ τὸ ζῶον τῆς οἰκείας φύσεως μέτοχον ἀποδεικνύων καὶ τῆς ἀφράστου λαμπρότητος ὥσπερ τινὰς ἀτμοὺς φωτοειδεῖς ἐνιεὶς τῷ νῷ, καθ' ὃν αὐτὸς οἶδε τρόπον τε καὶ λόγον. (Tom. IV, *in Joann.*, lib. I, c. 9, p. 75.)

naître la lumière spirituelle (intellectuelle)[1]. » — Or saint Cyrille parle-t-il de l'illumination des créatures raisonnables autrement que saint Thomas? Et, s'il nous restait encore quelque doute, écoutons ce qui suit. Dans le même chapitre saint Cyrille réfute l'erreur des platoniciens, qui soutenaient la préexistence de l'âme à la création du corps, et voici un des premiers arguments qu'il fait valoir contre eux : « Il ne serait plus vrai que l'âme soit éclairée en venant en ce monde, si elle avait préexisté comme esprit et comme intelligence pure. Car, si elle n'est éclairée qu'en entrant dans le corps, elle devait, avant d'y entrer, manquer de la lumière, et, par conséquent, elle ne pouvait pas être déjà raisonnable. » — Donc la lumière qui nous est innée consiste, d'après saint Cyrille, non pas en idées ou connaissances, mais dans ce qui est propre à l'âme comme à un être raisonnable.

Voilà pourquoi, s'étant fait l'objection suivante : « Si le Fils de Dieu est la vraie lumière, et si cette lumière illumine les cœurs des hommes, comment est-il possible que le monde ne l'ait pas connu, vu surtout qu'il était dans le monde et qu'il était leur créateur? » — saint Cyrille répond : « Le Fils de Dieu illumine sans doute la créature, mais celle-ci repousse le don de Dieu, et, tandis que l'intelligence lui a été donnée pour connaître le vrai Dieu, elle n'en fait pas usage, et s'arrête avec toutes ses pensées aux choses terrestres[2]. » — De même le soleil se lève pour tous, mais il ne sert de rien aux aveugles. A la vérité, l'homme n'est pas aveugle, puisqu'il garde toujours l'intelligence qui lui a été donnée de Dieu; mais par la corruption de son cœur les yeux de son âme ont été obscurcis. C'est donc non-

[1] Ἡ θεία χεὶρ συνέχουσα πρὸς τὸ εἶναι τὰ πεποιημένα, καὶ περισφίγγουσα πρὸς ζωὴν τὰ ζωῆς δεόμενα, καὶ τοῖς συνέσεως δεκτικοῖς τὸ νοητὸν ἐνσπείρουσα φῶς. (Tom. IV, *in Joann.*, lib. I, c. 9, p. 76.)

[2] . . . . . ἐδανείζετο τὸ βλέπειν, ἵνα τὸν κατὰ φύσιν νοήσῃ Θεὸν, ... μέχρι τῶν ποιημάτων ἔστησε τῆς θεωρίας τὸ μέτρον. (*Ibid.*)

seulement aux Juifs, mais encore à tous les peuples que s'adresse le reproche du Seigneur : « *Exspectavi, ut faceret uvas; fecit autem labruscas*[1]. » Car la connaissance du vrai créateur, du Fils unique de Dieu, est le bon fruit de l'illumination divine, fruit qui se trouve dans l'intelligence humaine comme les bons raisins à la vigne fertile; tandis que la perversité du cœur, entraînant l'homme à l'idolâtrie, blesse l'intelligence humaine comme des épines[2].

Saint Cyrille regarde dans ce passage la lumière qui nous a été donnée avec l'existence, non comme une connaissance, mais comme la faculté de connaître, et il s'accorde avec tous les autres Pères, en ce que, avec eux, il enseigne que, pour arriver à la connaissance actuelle de Dieu, nous avons besoin de partir, dans nos raisonnements, du spectacle de la nature. « Les Juifs, dit-il, sont appelés aveugles, non-seulement parce qu'ils étaient dans les ténèbres, quoiqu'ils fussent éclairés de la lumière de la révélation divine, mais encore parce que, pouvant conclure par leur raison l'existence du créateur de la beauté des créatures, et connaître sa puissance éternelle et sa divinité par ses œuvres, comme le dit l'Apôtre, ils ont au contraire dit aux idoles : Vous êtes nos dieux[3]. » —De même, parlant contre Julien, il reproche aux païens leurs erreurs, « parce qu'ils auraient dû connaître par la beauté des créatures l'auteur de l'univers, » et il cite pour cela Plutarque et d'autres païens[4]. La connaissance, que nous obtenons de Dieu à la vue de la création, était donc pour saint Cyrille celle qu'il regardait comme la plus facile et la plus naturelle pour tous

[1] *Isaie*, V, 4.

[2] *Ibid.*

[3] . . . . . τυφλοὶ δὲ δὴ καὶ ἑτέρως· ἀπείργοντος γὰρ οὐδενὸς ἀπὸ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁρᾷν τὸν τούτων δημιουργὸν:.... (*In Isaiam*, lib. 4, or. 1.)

[4] *Contr. Julianum*, lib. 2, p. 51.

les hommes. Et, tandis qu'il revient bien souvent sur cette sorte de connaissance, il ne dit jamais un mot de cette illumination intérieure par laquelle Dieu se ferait connaître à l'âme immédiatement.

IV.

Si quelques Pères ont attribué à la raison humaine une perception immédiate ou une intuition de Dieu et des choses divines.

459. Les études que nous venons de faire mettent hors de doute que les saints Pères, en attribuant la connaissance de Dieu à une influence du Logos ou du Verbe éternel, ne disent pas pour cela que Dieu se manifeste à nous immédiatement. Ils enseignent au contraire expressément, et presque toujours dans les passages mêmes qu'on nous oppose, que Dieu se fait connaître à nous par ses œuvres. — Il nous reste donc à étudier encore les témoignages dans lesquels les saints Pères auraient enseigné directement et expressément une connaissance immédiate de Dieu. Les défenseurs de cette théorie veulent trouver des témoignages de ce genre dans les ouvrages de Clément d'Alexandrie, d'Origène, mais surtout de saint Augustin.

Nos adversaires affirment que Clément d'Alexandrie regardait l'existence de Dieu comme *indémontrable*. « Cette vérité, disent-ils, est à ses yeux le point de départ, la vérité absolument première par laquelle débute toute connaissance et dans laquelle l'esprit se repose comme dans la vérité suprême. Clément d'Alexandrie appelle cette connaissance *foi*, entendant ce mot tout à fait dans le sens de Jacobi. Elle a sa source dans une révélation interne du Verbe (Logos) divin, et à cette révélation correspond, au-dedans de l'homme, une certaine tendance ou inclination de

'âme que Clément d'Alexandrie appelle *appétit intellectuel* (ὄρεξις διανοητική) et que nous pourrions aussi bien nommer un *sentiment cognitif* essentiel à la nature humaine et par conséquent indestructible. Clément l'appelle encore, dans le même ouvrage, une *anticipation* inhérente à la *volonté* (πρόληψις ἑκούσιος). Cette foi constitue donc le commencement et la perfection de la science, parce que c'est un témoignage originel que la divinité donne d'elle-même au-dedans de notre âme, témoignage qui non-seulement dépasse tous les autres en force et en évidence, mais encore est le principe et la source de toutes les autres connaissances. » Voilà, à peu près, comment s'expriment Staudenmaier [1] et d'autres avant et après lui. Écoutons maintenant Clément d'Alexandrie lui-même.

Il commence l'étude dans laquelle on veut trouver presque tout ce que nous venons de dire par l'éloge de la sagesse. La philosophie que les Grecs appelaient étrangère (βάρβαρος) est la vraie et parfaite sagesse. Elle embrasse le monde des sens, comme les choses qui ne peuvent être connues que par la raison (Sap. VII. 17, 22). « Si à cette sagesse humaine se joint la pratique des vertus, elle conduit, avec le concours de la *Sagesse* qui a tout ordonné, au souverain maître de l'univers. Toutefois, il n'est pas facile de saisir ce suprême dominateur ; mais il se soustrait à celui qui veut l'atteindre et se tient à distance. Quoique éloigné, il est cependant, d'une manière mystérieuse, près de nous. » *Putasne Deus è vicino ego sum? dicit Dominus*. Il est en effet loin de nous quant à son *essence;* car comment la créature engendrée pourrait-elle approcher de celui qui est sans génération? — Mais il est près de nous, bien près, par sa *puissance* qui atteint toutes choses [2]. » — Voilà donc

[1] *Loc. cit.*, p. 56-58.

[2] ..... πόῤῥω μὲν κατ' οὐσίαν· πῶς γὰρ ἂν συνεγγίσαι ποτὲ τὸ γεννητὸν ἀγεννήτῳ; ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει, ᾗ τὰ πάντα ἐγκεκόλπισται. *Strom.*, II, n. 2, p. 431.)

encore la pensée fondamentale des Pères de l'Église et des scolastiques, relativement à la théorie de la connaissance de Dieu. C'est par les créatures que nous nous élevons jusqu'au créateur; son essence nous est cachée, mais sa puissance le manifeste.

Clément d'Alexandrie rappelle ensuite la nuée de la montagne de Sinaï comme un symbole de l'incompréhensibilité divine. « Toutefois, ajoute-t-il, les âmes saintes et dociles, guidées de l'Esprit divin qui scrute les profondeurs de Dieu, pénètrent jusqu'à l'intelligence de ces mystères qui nous ont été révélés par les prophètes, mais qui sont cachés aux inpies. Car ceux-ci ne veulent pas croire, tandis que Dieu dit par la bouche de son prophète (Hab. II, 4) : « Mon juste vit de la foi. » Et c'est pourquoi un autre prophète (Isaïe, VII, 9) dit : « Si vous ne croyez, vous ne comprendrez pas. » Comment l'âme pourrait-elle en effet s'élever jusqu'à la contemplation de ces mystères sublimes, tant que, persistant dans son incrédulité, elle refuse de se laisser instruire? La foi, calomniée par les Grecs, est une anticipation volontaire, une pieuse adhésion, et, comme s'exprime l'Apôtre (Hébr. XI, 1), le fondement des choses qu enous espérons, et la démonstration de celles qui n'apparaissent point. C'est par elle que les anciens ont reçu (un bon) témoignage; et sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. » Or la foi, par laquelle les *âmes religieuses* reçoivent docilement les *mystères* que Dieu a révélés par ses prophètes, en sorte que *par le Saint-Esprit* elles les comprennent plus intimement, la foi que les *chrétiens* seuls peuvent avoir et qui les distingue des infidèles, la foi enfin par laquelle, selon Clément d'Alexandrie, se servant des paroles de l'Apôtre, nous plaisons à Dieu et *nous sommes sauvés*, peut-elle être une connaissance de Dieu *innée à tous les hommes*, le principe de *toute* connaissance, et le fondement de *toute* certitude?

460. Mais que dire de l'*appétit intellectuel* par lequel,

suivant Clément d'Alexandrie, naîtrait la foi, et « qu'on pourait bien, dit-on, appeler aussi un *sentiment cognitif*, sentiment qu'on peut comparer à cette anticipation inhérente à la volonté dont parle Clément, et qui peut être regardé comme essentiel à la nature humaine et indestructible? Clément d'Alexandrie n'appelle point la foi une anticipation *inhérente à la volonté*, mais une anticipation *volontaire*, c'est-à-dire produite par une libre détermination de la volonté (πρόληψις ἑκούσιος). La foi a cela de commun avec ce que les philosophes appellent πρόληψις qu'elle est un principe, un germe non développé au moyen duquel la raison, en réfléchissant, parvient à la science. Aussi, d'après Clément d'Alexandrie, est-elle appelée un grain de senevé, parce que, en grandissant, elle enrichit l'âme de connaissances sublimes[1]. Toutefois elle se distingue essentiellement de la πρόληψις telle que les Grecs l'entendent, en ce qu'elle ne naît pas dans l'âme spontanément et sans coopération réfléchie, ou qu'elle est non ἔμφυτος, *notio insita*, mais le résultat d'une détermination libre de la volonté. Et c'est ce qui se trouve expliqué bien clairement dans le passage même où ce Père parle de l'*appétit intellectuel*. Après avoir donné la définition de la foi, Clément d'Alexandrie poursuit immédiatement ainsi : « Si la foi est une *libre détermination*, et par conséquent renferme un certain *appétit*, ce ne peut être qu'un appétit de l'intelligence [2]. » C'est ce qu'il disait contre les philosophes grecs qui méprisaient la foi comme vaine et frivole : « Non, ce n'est pas une adhésion aveugle, instinctive, mais une détermination prise avec une délibération réfléchie, et, par là même, le principe et le fondement de la sagesse [3]. » Voilà pourquoi

[1] *Strom.* V, paulo post initium, p. 644.

[2] Εἰ μὲν οὖν προαίρεσίς ἐστιν, ὀρεκτική τινος οὖσα, ἡ ὄρεξις νῦν διανοητική. (*Strom.*, II, loc. cit.)

[3] ..... ἀρχὴ τῆς πράξεως θεμέλιος ἔμφρονος προαιρέσεως. (*Ibid.*)

il l'appelle encore « un assentiment raisonnable de l'âme *libre*[1] », et il blâme Basilides et les Valentiniens qui n'admettaient pas cette liberté de la foi, mais la regardaient comme une prérogative de la nature (φύσεως πλεονέκτημα). S'il en était ainsi, la foi ne mériterait aucun éloge ni aucune récompense, et l'infidèle ne serait point digne de blâme et n'encourrait aucun châtiment. « Où donc, ajoute le même Père, resterait la pénitence par laquelle l'infidèle reçoit la rémission de ses péchés [1] ? » La foi dont parle Clément d'Alexandrie est une *œuvre* de la *libre volonté*, et l'on ne peut pas s'éloigner davantage de sa doctrine qu'en regardant l'inclination (l'appétit) de laquelle procède la foi comme un *sentiment* cognitif qui serait *essentiel* à la nature humaine et dès lors *indélébile*. Car c'est là précisément ce que Clément d'Alexandrie combat comme une erreur.

461. Mais il y a plus. La foi, comme on le disait avec justesse dans l'objection, est, d'après la doctrine de Clément d'Alexandrie, principe et fondement de la connaissance, en ce sens qu'elle ne tire pas sa certitude d'une démonstration, tandis qu'elle rend certaines les connaissances qui découlent d'elle. Et pourquoi ? « C'est que, pour celui qui croit fermement aux saintes Écritures, la voix de Dieu qui nous a donné les livres saints est une preuve irréfragable [2]. » Aussi Clément nous exhorte-t-il à nous reposer dans la foi avec une fermeté inébranlable, parce que « par elle nous choisissons la vie et que nous croyons à la parole de Dieu qui est la vérité même[3] ». Si, pour s'instruire, chacun doit se soumettre à l'autorité d'un maître, comment ne nous soumettrions-nous pas sans répugnance en toutes choses à notre maître souve-

[1] ..... ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴ συγκατάθεσις. (*Strom.*, V, p. 645.)

[2] Αὐτίκα ἡ μελέτη τῆς πίστεως ἐπιστήμη γίνεται θεμελίῳ βεβαίῳ ἐπερηρεισμένη...... ὁ πιστεύσας τοίνυν ταῖς Γραφαῖς ταῖς θείαις τὴν κρίσιν βέβαιαν ἔχων ἀπόδειξιν ἀναντίῤῥητον τὴν τοῦ τὰς Γραφὰς δεδωρημένου φωνὴν λαμβάνει Θεοῦ. (*Strom.*, II, n. 2, p. 443.)

[3] *Ibid*, n. 4, p. 434.

rain, au divin Logos? Qui sommes-nous, en effet, pour résister à Dieu? C'est donc sagesse de la part du chrétien de croire au Christ[1]. Par conséquent, si l'objet de la foi ne se démontre pas, ce n'est point parce que la raison le connaît et en est certaine immédiatement, mais parce que l'autorité de Dieu nous en garantit la vérité.

Comme Clément avait dit, dès le début de son ouvrage, que les vérités révélées servent principalement à nous procurer une connaissance plus parfaite de l'Etre suprême, et que, par là même, la foi devient pour nous une source abondante de science, on comprend très-bien dans quel sens il faut entendre ces paroles-ci : « Or nous avons montré que nous connaissons le principe de toutes les choses par la foi, et non par le moyen d'une démonstration[2]. » Si toute la discussion précédente avait laissé subsister quelques doutes, on aurait dû comprendre, par les propositions qui suivent immédiatement, de quelle foi et de quelle démonstration il veut parler. « Eh quoi ! dit Clément, les disciples de Pythagore refusent dans leurs recherches le secours de la démonstration, persuadés que ce mot : le maître l'a dit (αὐτὸς ἔφη), suffit pour motiver la foi, pour confirmer ce qu'ils ont entendu ; et ceux qui désirent s'élever à la contemplation de la vérité n'auraient pas foi dans un maître si digne de confiance, dans le seul Dieu Sauveur, jusqu'à lui demander des preuves à l'appui de sa parole[3] ! » Et après avoir cité plusieurs passages de l'Écriture sainte, notamment celui de l'Apôtre, qui réduit la foi à l'audition de la parole de Dieu (*fides ex auditu*)[4], Clément termine ainsi : « Ne comprenons-nous donc pas que *la parole du Seigneur est démonstrative*? » Plus tard, il s'exprime, s'il est possible, encore plus

[1] *Strom.*, II, p. 436.

[2] Δέδεικται δὲ τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς ἐπιστήμη πιστὴ ἀλλ' οὐκ ἀπόδειξις εἶναι. (*Ibid.*, n. 5, p. 441.)

[3] ..... οὐδέπω συνίεμεν ἀπόδειξιν εἶναι τὸ ῥῆμα Κυρίου. (*Ibid.*, p. 442.)

[4] *Rom.*, X, 17.

nettement : « Nous avons pour principe de la doctrine le Seigneur » (de quelle manière ? est-ce par une révélation originelle dans la conscience de chacun? Non, ce principe est le Seigneur) « qui, par les prophètes, par l'Évangile, par les bienheureux apôtres, à différentes époques et de plusieurs manières, nous a conduits du commencement au terme de la connaissance. Si un principe (pour être certain) avait besoin d'un autre, il ne serait pas réellement principe... Lorsque nous avons saisi par la foi le principe qui ne se démontre pas, la démonstration de ce principe étant prise du principe même, nous sommes conduits à la connaissance de la vérité par la voix du Seigneur. Nous pouvons ne pas croire au témoignage d'hommes qui se contentent d'affirmer simplement (sans preuves) quelque chose, parce qu'ils peuvent aussi affirmer le contraire. Mais s'il ne nous suffit pas de dire simplement : cela est, s'il faut encore des arguments à l'appui de ce que nous avançons, alors, sans attendre le témoignage des hommes, nous prouvons, par la parole de Dieu, la question en litige, parole qui est plus digne de créance que toute démonstration. Je me trompe : elle est la démonstration unique [1]. »

Donc, la foi célébrée par Clément comme la source et le principe de la connaissance supérieure n'est pas « *un témoignage que la divinité rend originellement d'elle-même dans notre esprit* et auquel correspond en nous un instinct intel-

[1] Ἔχομεν γὰρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν Κύριον διά τε τῶν προφητῶν διά τε τοῦ Εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων Ἀποστόλων πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος ἡγούμενον τῆς γνώσεως..... εἰκότως τοίνυν πίστει περιβαλόντες ἀναπόδεικτον τὴν ἀρχήν· ἐκ περιουσίας καὶ τὰς ἀποδείξεις παρ' αὐτῆς τῆς ἀρχῆς περὶ τῆς ἀρχῆς λαβόντες φωνῇ Κυρίου παιδευόμεθα πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας..... οὐ τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀναμένομεν μαρτυρίαν, ἀλλὰ τῇ τοῦ Κυρίου φωνῇ πιστούμεθα τὸ ζητούμενον, ἡ πασῶν ἀποδείξεων ἐχεγγυωτέρα, μᾶλλον δὲ ἡ μόνη ἀπόδειξις οὖσα τυγχάνει. (*Strom.*, VII, n. 16, p. 890-891.)

lectuel; c'est la foi chrétienne, fondée sur la révélation, foi par laquelle nous nous soumettons librement à la parole divine que nous annoncent l'Évangile et les apôtres. Bien que nous ayons besoin, outre ce témoignage extérieur, de la grâce intérieure comme d'une lumière qui nous éclaire sur ce témoignage et sur les vérités qu'il renferme, cependant la foi n'est pas un bien inhérent à tous les hommes comme tels, ni un don que le créateur nous fasse en nous donnant l'existence, mais un don du Saint-Esprit, par lequel les fidèles, qui l'acceptent avec liberté, se distinguent des infidèles, comme s'exprime l'apôtre.

462. Ces réflexions mettent aussi en lumière le vrai sens d'un autre passage qu'on nous oppose. Clément d'Alexandrie explique dans ce texte que la foi est appelée « un bien donné à l'homme intérieurement, parce qu'elle affirme l'existence de Dieu sans études et sans démonstration »; d'où l'on croit pouvoir conclure qu'il regarde la foi comme le fondement de toute connaissance. Il s'agit dans ce passage des rapports de la foi avec la science ou gnose, et, d'après Clément, ces rapports consistent en ce que par la science la foi parvient à sa perfection. « On donnera à celui qui a : à la foi la science, à la science la charité, à la charité l'héritage (céleste). » Car, comme Clément l'explique plus amplement, « les fidèles qui se rendent dignes de cette grâce recevront une pureté toujours plus grande, une lumière plus vivé et plus intense, en sorte que, de degré en degré, ils s'élèvent vers Dieu et se rapprochent de lui, jusqu'à ce que, parvenus au suprême degré où règne une paix éternelle, ils contemplent face à face celui qui est la pureté même. » Il est donc clair, par ces citations, que ce Père parle de la foi chrétienne proprement dite. Inutile de rechercher ici jusqu'à quel point l'existence de Dieu peut être l'objet de cette foi. Il nous suffit de savoir que la foi dont Clément déclare qu'elle reconnaît l'existence de Dieu sans études ni raisonnements, et qu'elle l'honore comme l'Être par excel-

lence[1], est la foi chrétienne qui sauve, et que, par conséquent, elle n'est pas un bien inné à tous les hommes, mais le fondement ou la racine de la béatitude surnaturelle, fondement que le Saint-Esprit met dans les âmes régénérées. — Et si toute la suite des pensées que nous venons d'exposer ne montrait pas encore assez clairement l'évidence de cette conclusion, au moins les paroles par lesquelles Clément termine cette discussion feraient disparaître tout doute. « La première transformation qui ait lieu dans l'ordre du salut, dit-il, est à mon avis celle qui conduit du paganisme à la foi, la seconde celle qui conduit de la foi à la science[2]. » Donc, Clément d'Alexandrie parle de la foi qui distingue le chrétien de l'infidèle. Voilà pourquoi il la représente, non pas comme le principe de toute science, mais comme la source de celle qui purifie l'âme du chrétien, l'élève vers Dieu, et qui se consomme par la vision béatifique.

463. Toutefois nous ne contestons pas qu'en d'autres endroits Clément admette une certaine foi comme principe de la connaissance naturelle ou de la connaissance dont tous les hommes sont capables par la seule raison. Mais, avant de rechercher ce qu'il entend par cette foi et si, en tant qu'elle est principe et connaissance immédiate, elle a pour objet Dieu, nous avons encore à comparer avec le passage déjà étudié sur l'incompréhensibilité divine d'autres paroles du même Père, auxquelles on a eu recours. Clément y enseigne, nous objecte-t-on, que l'existence divine ne peut être démontrée, parce que Dieu, étant le principe ab-

[1] Πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τι ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν Θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα. (*Strom.*, VII, n. 10, p. 864.)

[2] Καί μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι μεταβολὴ σωτηρίας ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν, ὡς προεῖπον· δευτέρα δὲ ἡ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν, ἡ δὲ εἰς ἀγάπην περαιουμένη ἐνθένδε ἤδη φίλον φίλῳ τὸ γιγνῶσκον τῷ γιγνωσκομένῳ παρίστησιν. (*Ibid.*, p. 866.)

solu, ne peut être déduit d'un principe supérieur; en sorte que, comme il s'exprime lui-même, « il ne nous reste d'autre ressource que de connaître l'*Inconnu* par la grâce divine et par le Verbe qui est en Dieu. » — Il commence sa dissertation sur l'incompréhensibilité divine par les célèbres paroles de Platon, paroles que nous avons déjà vu citées par Origène, et il les compare à plusieurs sentences du poëte Orphée : « Il est unique, l'être parfait en lui-même, de qui toutes les choses tirent leur origine. — Aucun mortel ne le voit, mais il voit tous les hommes. » D'après Clément, c'est cette vérité qu'exprime l'Apôtre quand il dit que, dans son ravissement, il a vu des choses qu'il n'est pas permis à un homme de dire[1], et encore, que les apôtres « prêchent la sagesse de Dieu dans le mystère, sagesse qui a été cachée en Dieu et que personne ne connaît que l'Esprit de Dieu[2] ». Dans le même sens parle l'apôtre saint Jean dans son Évangile (1, 18): « Personne n'a jamais vu Dieu : le Fils unique qui est dans le sein du Père nous a fait connaître » (ce que nous savons de l'essence incompréhensible de Dieu). « Le sein du Père dans lequel repose le Fils de Dieu, dit Clément dans la suite de ses explications, c'est l'immense profondeur de l'essence divine. Celle-ci ne peut être perçue par aucun concept ni exprimée par aucun nom. Étant infini, Dieu est au-dessus de toutes ces catégories d'après lesquelles sont formés nos concepts ; et même lorsque nous l'appelons (d'après les premiers concepts) l'*un*, le *Bon*, l'*Esprit*, celui qui *est*, ou bien *Père*, *Dieu*, *Créateur*, *Seigneur*, nous ne nous servons pas de ces expressions pour le désigner par un nom, mais, comme il ne peut y avoir de lui aucun nom proprement dit, nous avons recours à ces belles dénominations, pour que notre pensée se fixe par elles et ne s'égare pas. Aucune de ces dénominations n'exprime, à elle seule, l'essence divine,

[1] II Cor. XII, 2-5.
[2] I Cor. II, 7, 11.

mais toutes ensemble désignent la vertu du Tout-Puissant. » — Nous retrouvons, par conséquent, dans ces paroles, la même doctrine que Clément avait déjà exposée. Par son *essence* Dieu est *loin* des hommes, mais par sa *puissance* il est *proche* de nous. Ce que nous savons de lui, et que nous exprimons par les divers noms qui lui sont attribués, c'est ce qui nous a été manifesté par ses œuvres. — A la suite de ces considérations se placent les paroles dans lesquelles, dit-on, Clément déclare l'existence de Dieu une vérité indémontrable. « On ne peut avoir de lui, dit ce Père, une démonstration scientifique » (proprement : une science apodictique) ; « car cette démonstration suppose quelque chose d'antérieur et de plus connu ; or rien n'est antérieur à celui qui est sans génération [1]. » Mais, comme dans les autres passages Clément parle de l'essence ineffable et incompréhensible de Dieu dans le même sens que les scolastiques, il nous est permis de ne voir dans ces dernières paroles que la doctrine commune par laquelle saint Thomas commence ses questions relatives à Dieu, savoir, que l'existence de Dieu ne peut être démontrée *à priori*. La science proprement dite consiste dans la connaissance de la cause, et, par conséquent, une démonstration n'est scientifique, dans le sens strict du mot, que si elle se déduit de la cause ou du principe d'une chose. Or, comme Dieu n'est pas produit, mais qu'il existe par lui-même, il n'a pas de cause distincte de lui ; son essence même est le principe de son existence. Donc, pour *savoir* Dieu, dans le sens propre du mot, et pour démontrer *scientifiquement* son existence, nous devrions connaître cette vérité par l'essence divine ; or cette essence, ainsi que le même Père l'avait fait voir auparavant, nous est cachée. Voilà dans quel sens Clément dit qu'il ne

[1] .....ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει· λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν. (*Strom.*, V, n. 12, p. 695-696.)

peut y avoir une science apodictique ni une démonstration scientifique de Dieu. Les paroles qui suivent : « Il ne nous reste donc qu'à connaître l'Inconnu par la grâce divine et le verbe qui est en Dieu, » doivent s'entendre, d'après tout ce que nous venons de dire, en ce sens que le Saint-Esprit qui pénètre toutes choses, même les profondeurs de Dieu, et le Fils unique de Dieu qui est dans le sein du Père, nous a révélé bien des vérités dont les âmes fidèles et dociles à la grâce peuvent se servir pour obtenir une connaissance plus intime de l'essence cachée de Dieu.

464. Si Clément d'Alexandrie fait dériver de la révélation et de la grâce dont nous sommes redevables au Fils de Dieu incarné cette connaissance plus haute des choses divines, il enseigne toutefois aussi qu'il y a une connaissance de Dieu naturelle et commune à tous les hommes. Et il ne faut pas perdre de vue que, tandis que la foi chrétienne est pour lui un acte libre, il nous représente, au contraire, cette connaissance naturelle comme une connaissance spontanée, qui s'impose à l'homme même *contre sa volonté* [1]. Mais il parle aussi assez souvent d'une connaissance des choses divines, qui n'est pas involontaire et s'obtient par l'étude et les recherches faites avec intention. C'est à cette connaissance que sont parvenus plusieurs sages du paganisme. Or, s'il expliquait la connaissance, même spontanée, que nous avons de Dieu, par la raison que le créateur se manifeste à tous les hommes par les œuvres de sa puissance (n. 432-438), il ne dit pas moins nettement que c'est par *la réflexion sur les choses créées* que les sages de l'antiquité sont arrivés à une connaissance plus parfaite de l'Être suprême : « Pythagore, Socrate et Platon croyaient entendre la voix de Dieu, en étudiant attentivement la construction de l'Univers qui a été

[1] Πᾶσιν γὰρ ἀπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή· οὗ δὲ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι Θεὸν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον (al. ἀγένητον). (*Cohort.*, p. 59.)

produit et est conservé par la puissance de Dieu [1]. » Nous connaissons Dieu encore plus parfaitement par notre âme qui a été créée à son image; voilà pourquoi « ceux qui, parmi les philosophes grecs, se livraient à la méditation des choses divines avec plus de pénétration, contemplaient Dieu dans leur âme comme dans un miroir. Car que nous le connaissions autrement, — c'est-à-dire sans voiles,— c'est ce que notre faiblesse ne permet pas [2]. » — En général, d'après Clément, « la dialectique est vraie lorsque, en considérant les choses et en examinant les forces et les facultés qui leur sont inhérentes, elle monte jusqu'à l'essence suprême et s'élève hardiment jusqu'au Dieu de l'univers, lorsque, loin de se contenter de la connaissance expérimentale des choses périssables, elle aspire à la science des choses divines et célestes [3]. » Jamais Clément d'Alexandrie ne parle d'une connaissance de Dieu autre que celle qui se puise à la révélation divine ou qui s'obtient par la réflexion sur les œuvres de Dieu.

465. A la vérité, dans presque tous les endroits où il parle de la connaissance que nous avons de Dieu sans la révélation, il ajoute que cette connaissance même ne s'acquiert pas sans Dieu et en particulier qu'elle ne peut avoir lieu sans l'assistance du Verbe (logos) de Dieu. Néanmoins, d'après les déclarations bien nettes qu'il nous a données à plusieurs reprises, nous savons qu'il veut parler d'une connaissance obtenue par la connaissance des créa-

[1] Πυθαγόρας, Σωκράτης, Πλάτων λέγοντες ἀκούειν φωνῆς τοῦ Θεοῦ, τὴν κατασκευὴν τῶν ὅλων θεωροῦντες ἀκριβῶς ὑπὸ Θεοῦ γεγονυῖαν καὶ συνεχομένην ἀδιαλείπτως. (*Strom.*, V, n. 14, p. 707.)

[2] *Strom.*, I, n. 19, p. 374.

[3] ..... ἡ ἀληθὴς διαλεκτικὴ, ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐξουσίας δοκιμάζουσα ὑπεξαναβαίνει περὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν· τολμᾷ τε ἐπέκεινα ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων Θεόν· οὐκ ἐμπειρίαν τῶν θνητῶν, ἀλλ' ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ οὐρανίων ἐπαγγελλομένη. (*Strom.*, I, n. 28, p. 425.)

tures. Par conséquent ce concours, quel que soit le nom qu'on lui donne : « influence divine, enseignement ou illumination[1], » ne peut être d'aucune manière une impression ou influence par laquelle Dieu se manifesterait immédiatement à l'esprit. Ce concours divin, toutefois, ne consiste pas seulement en ce que Dieu conserve nos facultés, et il n'est pas seulement la coopération sans laquelle les créatures ne peuvent agir; il doit consister en outre dans une certaine impulsion et dans une direction imprimée à notre activité. Clément compare lui-même ce concours à l'influence par laquelle Dieu donne à la terre sa fécondité et aux semences déposées dans son sein la croissance : « le même Verbe éternel qui nous a créés influe aussi sur nous pour développer ce qu'il a déposé dans nos âmes[2]. » Or les facultés intellectuelles se développent d'une manière appropriée à la nature humaine, et, d'après le même Père, comme nous pouvons le conclure des passages cités, et comme il le déclare encore plus nettement dans d'autres passages que nous citerons bientôt, ce mode de développement consiste en ce que nos pensées partent des phénomènes et des effets et, après avoir connu par eux les forces et la nature des choses, elles s'élèvent jusqu'à l'essence première, jusqu'au Dieu créateur.

Clément étudie cette providence de Dieu, par laquelle les forces naturelles de l'esprit se développent et parviennent à la connaissance de la vérité, dans ses rapports avec l'ordre

[1] Dans un passage cité plus haut, nous lisions qu'une certaine ἀπόῤῥοια θεϊκή produit en nous la connaissance spontanée de Dieu; et plus loin, Clément attribue les connaissances plus pures auxquelles quelques sages d'entre les païens sont parvenus à une ἐπιπνοίᾳ Θεοῦ. (*Cohort.*, p. 62.)

[2] Καταφαίνεται τοίνυν προπαιδεία ἡ Ἑλληνικὴ σὺν καὶ αὐτῇ φιλοσοφίᾳ θεόθεν ἥκειν εἰς ἀνθρώπους οὐ κατὰ προηγούμενον, ἀλλ' ὃν τρόπον οἱ ὑετοὶ καταῤῥήγνυνται εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ εἰς τὴν κοπρίαν καὶ ἐπὶ τὰ δώματα..... εἷς γὰρ ὁ τῆς ἐν ἀνθρώποις γῆς γεωργὸς ὁ ἄνωθεν σπείρων ἐκ καταβολῆς κόσμου τὰ θρεπτικὰ σπέρματα· ὁ τὸν Κύριον καθ' ἕκαστον καιρὸν ἐπομβρίσας Λόγον. (*Strom.*, I, n. 7, p. 337.)

surnaturel. « Dieu, auteur de toutes les choses dignes d'estime, nous a donné la philosophie, les arts et les sciences, pour que ces choses nous servent à acquérir la vertu et la sagesse, et à obtenir le salut éternel. Avant que le Fils de Dieu se fût incarné pour instruire immédiatement le genre humain, la philosophie était nécessaire pour faire connaître aux hommes, au moins dans une certaine limite, Dieu et sa loi, et leur faire pratiquer la justice. Aujourd'hui encore elle est utile au service de Dieu, » non-seulement, comme le disait Clément dans un passage déjà cité (n. 78), « pour mettre les vérités de la foi à l'abri des objections dirigées contre elles par les hérétiques, et pour préparer l'esprit à l'intelligence de ces vérités, mais encore pour amener à la foi, par le moyen de la démonstration, ceux qui vivent encore dans l'infidélité.» Voilà, par conséquent, ce que saint Thomas appelle *præambula ad fidem;* Clément appelle la philosophie, entièrement dans le même sens, une *préparation* ou *instruction préliminaire* de la foi [1]. Mais ne soyons pas surpris d'entendre dire que l'infidèle obtient la foi par le moyen de la démonstration. Les vérités qui sont l'objet de la foi ne se démontrent pas, mais elles sont reçues par l'autorité de Dieu, qui les révèle; ces vérités sont immédiates, en ce sens que la foi est le principe et le fondement de la connaissance. Néanmoins le fait de la révélation et, au besoin, l'existence et les attributs de Dieu peuvent être démontrés aux infidèles qui ne

[1] Ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἕλλησιν ἀναγκαία φιλοσοφία· νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβαιαν γίνεται, προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις..... ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν. (*Strom.*, I, n. 5, p. 331.)

Cf., *ibid.*, p. 335 et 376, où il dit que par la philosophie, comme par les autres sciences, nous connaissons la vérité, quoique la vérité parfaite (ἡ κυρία ἀλήθεια) ne nous soit enseignée que par le Fils de Dieu. Mais dans ces mêmes passages la philosophie est encore appelée « un enseignement préliminaire (προπαιδεία) à la science chrétienne » et « une cause coopérante à l'acquisition de la vérité ».

croient pas encore. Car, s'ils ne savaient pas que Dieu qui est la vérité nous a parlé, et qu'il a révélé ce qu'on leur propose de croire, la foi serait non une détermination raisonnable que l'âme prend avec liberté, mais, comme le prétendent les Grecs, en calomniant les chrétiens, un abandon arbitraire et frivole de son propre jugement[1]. Toujours est-il que, par ces citations, nous voyons de mieux en mieux combien Clément est mal compris, lorsqu'on interprète dans le sens de Jacobi ce qu'il dit de la foi chrétienne, en tant que connaissance immédiate, comme si elle était une adhésion fondée sur un sentiment ou un instinct intellectuel.

466. Revenons maintenant à la question que nous avons déjà annoncée. Clément d'Alexandrie n'admet-il pas, même pour la connaissance naturelle qui précède la foi chrétienne, une certaine foi qu'on pourrait appeler rationnelle, et ne suppose-t-il pas que toute connaissance naturelle soit fondée sur une telle foi, comme sur son dernier principe? Pour voir quel est son sentiment sur la connaissance naturelle, tournons-nous vers le livre qui traite *ex professo* de cette question. C'est le huitième livre des *Stromates*, qui est consacré à la dialectique, bien que ce sujet n'ait aucune connexion rigoureuse avec les livres précédents. Après avoir dit qu'on se sert des mots « démonstration, foi, connaissance, anticipation (πρόληψις), » même quand il s'agit de choses purement probables, il ajoute que dans le sens strict ces mots expriment toujours une vraie certitude.

[1] Les diverses vérités particulières de la foi doivent être démontrées par la tradition ecclésiastique (ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις) et par l'Écriture sainte. Telle est la doctrine de Clément à l'endroit même où il dit que la foi est le principe de la science chrétienne. Voilà pourquoi πίστει περιβαλόντες ἀναπόδεικτον τὴν ἀρχὴν ἐκ περιουσίας καὶ τὰς ἀποδείξεις παρ' αὐτῆς τῆς ἀρχῆς περὶ τῆς ἀρχῆς λαβόντες φωνῇ Κυρίου παιδευόμεθα πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. (*Strom.*, VII, n. 10, p. 890.)

La démonstration n'est vraie que si elle produit dans l'esprit de celui qui apprend une adhésion ferme (une foi certaine). « Si le raisonnement se sert de propositions qui ont elles-mêmes besoin d'être prouvées, il faut les démontrer ; mais, ne pouvant pas continuer ainsi à l'infini, il faut que nous aboutissions à des propositions qui méritent notre adhésion *par elles-mêmes*. Or ces propositions qui ne se démontrent pas par d'autres, mais qu'on tient pour vraies *à cause d'elles-mêmes*, ce sont les *principes* de la démonstration. Les philosophes eux-mêmes s'accordent à dire que les principes universels (applicables à toutes choses) sont indémontrables. La démonstration suppose donc nécessairement des vérités qui méritent notre adhésion par elles-mêmes, et ces vérités s'appellent premières, indémontrables. Toute démonstration se ramène donc à la *foi indémontrable*. Outre ces principes de la démonstration qui sont certains par la foi, il en est d'autres, savoir, ceux qui sont fondés sur la perception sensible ou spirituelle (intellectuelle), accompagnée de l'évidence. L'essence de la démonstration consiste ainsi à rendre croyable (certain) ce qui ne l'est pas encore par ce qui est déjà croyable (certain) [1].

Dans cette dernière proposition, nous avons ajouté entre parenthèses le mot « certain » comme une explication, pour faire remarquer que Clément d'Alexandrie entend le mot

[1] Ἔστι δὲ δήπου πέρας ἐν ἑκάστῳ λόγῳ τὸ ζητούμενον..... ἤτοι δὲ πάντα ἀποδείξεως δεῖται ἢ καί τινα ἐξ αὐτῶν ἐστι πιστά · ἀλλ' εἰ μὲν τὸ πρότερον, ἑκάστης ἀποδείξεως ἀπόδειξιν αἰτοῦντες εἰς ἄπειρον ἐκβησόμεθα, καὶ οὕτως ἀνατραπήσεται ἡ ἀπόδειξις · εἰ δὲ τὸ δεύτερον, ταῦτα αὐτὰ τὰ ἐξ αὐτῶν πιστὰ τῶν ἀποδείξεων ἀρχαὶ γενήσονται, αὐτίκα οἱ φιλόσοφοι ἀναποδείκτους ὁμολογοῦσι τὰς τῶν ὅλων ἀρχάς· ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἀπόδειξις, ἀνάγκη πᾶσα πρότερον εἶναι τι πιστὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὃ δὴ πρῶτον καὶ ἀναπόδεικτον λέγεται · ἐπὶ τὴν ἀναπόδεικτον ἄρα πίστιν ἡ πᾶσα ἀπόδειξις ἀνάγεται· εἶεν δ' ἂν καὶ ἄλλαι τῶν ἀποδείξεων ἀρχαὶ μετὰ τὴν ἐκ πίστεως πηγὴν τὰ πρὸς αἴσθησίν τε καὶ νόησιν ἐναργῶς φαινόμενα..... ἐὰν οὖν τις εὑρεθῇ λόγος τοιοῦτος, οἷος ἐκ τῶν ἤδη πιστῶν τοῖς οὔπω πιστοῖς ἐκπορίζεσθαι τὴν πίστιν δυνάμενος, αὐτὸν τοῦτον εἶναι φήσομεν οὐσίαν ἀποδείξεως. (*Strom.*, VIII, n. 3, p. 917.)

« *foi* » dans un sens plus large que les écrivains ecclésiastiques postérieurs. Ceux-ci, il est vrai, ne confondent pas la foi avec l'opinion, et la font consister dans une adhésion ferme, inébranlable; toutefois ils ne donnent le nom de *foi* qu'à l'adhésion déterminée par l'*autorité* de celui qui nous atteste une chose sans égard aux raisons qui peuvent dériver de la chose même. Car connaître la vérité de la chose par les *raisons intrinsèques*, c'est la *savoir*. Or, quoique Clément atteste ailleurs que, de son temps déjà, quelques auteurs distinguaient de cette manière la foi chrétienne de la science[1], on voit cependant, par le passage dont il s'agit ici, qu'il appelle *foi* indistinctement *toute* adhésion à la vérité, unie à une conviction ferme et inébranlable. Il se conformait en cela à l'usage des anciens; chez les Grecs aussi bien que chez les Romains, l'expression « *fidem facere* » était synonyme de convaincre, que les raisons par lesquelles on convainc soient tirées de la chose même ou qu'elles soient fondées sur un témoignage qui l'atteste.

467. Mais, quoique Clément appelle *foi* la conviction produite par la preuve, distinguant ainsi « la foi immédiate » de celle qui est fondée sur une démonstration[2], on ne peut disconvenir qu'il ne donne de préférence le nom de *foi* à celle dont la certitude est en dehors de toute contestation, c'est-à-dire, à l'assentiment donné aux premiers principes. Voilà aussi pourquoi, en parlant de la foi chrétienne, il insiste pour que ce nom lui soit donné; car elle nous fournit les principes de connaissances supérieures. Il s'agit donc de savoir sur quoi est fondée, d'après Clément, la certitude de cette foi indémontrable. Les vérités

[1] . . . . . ἄλλοι δ' ἀφανοῦς πράγματος ἑνωτικὴν συγκατάθεσιν ἀπέδωκαν εἶναι τὴν πίστιν· ὥσπερ ἀμέλει τὴν ἀπόδειξιν ἀγνοουμένου πράγματος φανερὰν συγκατάθεσιν. (*Strom.*, II, n. 2, p. 433.)

[2] Il dit aussi (*Strom.*, I, p. 335) que les démonstrations engendrent une foi ferme (ἀκριβῆ πίστιν).

que croit le chrétien, dit-il, ne se démontrent pas, parce que l'autorité de Dieu qui les révèle est la meilleure preuve qu'on puisse désirer. Cette foi a donc sa source dans la conviction intime que c'est Dieu, la vérité même, qui nous parle. Mais la certitude des principes de nos connaissances naturelles dont parle ici Clément est-elle fondée sur un sentiment, un instinct ou une tendance de l'esprit? Toujours est-il que ce Père n'autorise par aucune parole une telle supposition; elle pourrait, par conséquent, être écartée par la seule raison qu'elle est purement arbitraire. D'ailleurs, dans cette discussion, Clément reproduit de point en point la théorie d'Aristote sur la démonstration, en citant presque textuellement les paroles du Stagyrite. Comment est-il donc possible de lui prêter sur ce sujet un sentiment qui est en contradiction flagrante avec les doctrines péripatéticiennes dont il ne s'écarte guère pour le reste? Ces principes de toute démonstration sont certains pour l'esprit, non par un sentiment ou un instinct de l'âme, mais par la perception de leur vérité; et ils sont certains par eux-mêmes, parce que nous obtenons la perception intime de leur vérité par eux-mêmes ou par leur évidence intrinsèque et immédiate, et non par d'autres connaissances qui précèdent. Outre ces principes suprêmes, Clément admet, avec les péripatéticiens, comme point de départ ou principe de la démonstration, tout ce qui est objet immédiat de l'expérience, soit sensible, soit spirituelle. Ces principes peuvent également être appelés premiers, parce qu'ils ne sont pas certains par une chose d'une autre espèce; toutefois on les distingue des principes les plus universels de toute pensée qui sont absolument indémontrables, et, comme principes, ils occupent le second rang, parce que leur certitude peut toujours être prouvée au moyen de ces vérités suprêmes. Cette double expérience nous fournit donc les principes dont notre pensée se sert comme d'un point de départ; mais nous ne pourrions être certains de ce point de départ, ni de là progresser dans nos

connaissances, si nous n'avions trouvé, avec cette expérience, par le moyen des concepts les plus universels, les premiers principes.

468. D'ailleurs, pour trouver dans les écrits de Clément la foi rationnelle de Jacobi, il faudrait montrer que Dieu est l'objet de cette foi à laquelle se ramène toute démonstration. C'est ce que l'illustre Père enseigne de la foi chrétienne; mais, comme nous l'avons vu, chez Clément d'Alexandrie cette foi ne constitue ni la première connaissance, ni le fondement ou le principe de toute vérité connue. Dans les passages dont nous parlons ici et où il traite de ce principe ou de ce fondement, il regarde comme objet de la foi les *principes de toutes les choses* (τὰς τῶν ὅλων ἀρχάς). Considérés surtout dans leur connexion avec la doctrine d'Aristote, que peuvent être ces principes de toutes les choses, sinon les premiers principes par lesquels nous pensons et nous jugeons tout? Il est vrai que Clément, à l'exemple des philosophes grecs, appelle aussi Dieu le principe de toutes les choses (τὴν τῶν ὅλων ἀρχήν); et voilà pourquoi il disait que par la révélation seule nous parvenons à une connaissance parfaite de la cause de toutes les choses. Cependant, s'il avait cru que Dieu, cause de tout ce qui existe, est aussi le principe de toute pensée et l'objet de la foi sur laquelle est fondée la certitude de nos premières connaissances, il n'aurait pas parlé ici *des principes* (au pluriel), et, dans les passages où il traite de la connaissance naturelle et spontanée de Dieu, il n'aurait pas expliqué cette connaissance en disant que la puissance et la providence de Dieu se manifestent dans ses œuvres; mais il aurait dit, sans aucun doute, que toute certitude et toute démonstration présuppose la connaissance de Dieu.

A la vérité, certains philosophes grecs, il ne l'ignorait pas, étaient d'avis qu'ils avaient une certitude immédiate, non-seulement des premiers principes de la pensée, mais encore de la cause première qui donne l'existence à

toutes les choses. Car, en prenant la défense de la foi chrétienne, il répond à ceux qui lui objectaient que la science véritable résulte des preuves rationnelles, qu'en dernière analyse la science est fondée sur des principes qui ne peuvent plus être démontrés. C'est pourquoi, continue-t-il, les philosophes prétendent connaître par la simple foi (avec une certitude immédiate) le principe ou la cause première de toutes les choses. Mais que cette prétention ne soit pas fondée, c'est ce que prouve suffisamment le matérialisme dans lequel Platon leur reproche de s'être plongés [1]. Remarquons que Clément oppose à la foi avec laquelle les philosophes croyaient saisir Dieu immédiatement, non pas une autre *foi* qui aurait son fondement dans la nature de la raison et qui atteindrait, au lieu d'un principe matériel, un principe vraiment divin, mais la foi chrétienne qui s'appuie sur la parole de Dieu. Toutes les fois qu'il parle de la connaissance naturelle de Dieu, il la déduit toujours, comme nous l'avons dit, de la connaissance des œuvres divines.

469. Mais ce qui confirme tout ce que nous venons de dire, c'est que Clément est d'accord avec les scolastiques, non-seulement dans la vérité que nous venons d'énoncer, mais encore en ce que, comme eux, il fait précéder à la connaissance intellectuelle la connaissance sensible comme une condition nécessaire. Avant de parler, à l'endroit cité, de la foi admise par certains philosophes, il explique sa théorie de la connaissance et il la résume dans ces quelques propositions : « Le vrai se trouve dans le sens, dans la raison, dans la science et dans l'opinion. Selon la nature, la *raison* est sans doute la *première*, mais *en nous* et *pour nous* c'est *le sens* qui précède. » On comprend que les mots

[1] Πίστει οὖν ἐφικέσθαι μόνῃ οἴονται τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς..... οὐ προεγινώσκετο δὲ ἡ τῶν ὅλων ἀρχὴ τοῖς Ἕλλησιν · οὔτ' οὖν Θαλῇ ὕδωρ ἐπισταμένῳ τὴν πρώτην αἰτίαν, κ. τ. λ. *Strom.*, II, n. 4, p. 435.

« raison et sens » sont mis ici pour ce qui est connu par ces facultés. Nous trouvons, par conséquent, dans ce passage, la doctrine même que professe Aristote, et qu'on rencontre bien des fois dans les ouvrages de saint Thomas, savoir, que ce qui, par sa nature, est antérieur, plus certain et plus connu, le spirituel et l'intelligible, est pour notre raison, liée à la sensibilité, postérieur, moins certain et moins connu, et que, pour ce motif, bien que par son essence il soit le plus intelligible de tous les êtres, étant la lumière même, Dieu est pour nous l'objet le plus éloigné et le plus obscur. Clément dit ensuite : « Toute la science (l'essence même de la science) est fondée sur le sens et sur la raison; l'un et l'autre (le sens comme la raison) possèdent l'évidence, mais le *sens* est *la voie qui conduit à la science* dont il est comme le *vestibule.* » L'objet d'une opinion peut aussi être la vérité, mais nous n'en sommes pas certains ; c'est pourquoi Clément oppose à l'opinion la foi, et il conclut ainsi : « La foi, néanmoins, partant des choses sensibles, s'élève au-dessus de l'opinion ; car elle tend à ce qui ne peut être faux, et elle persévère dans la vérité[1]. » Cela peut s'entendre de la foi rationnelle, comme de la foi surnaturelle ou révélée; car l'une et l'autre arrivent par les choses sensibles, mais en s'élevant au-dessus d'elles, à connaître ce qui est certain et vrai : la foi rationnelle des principes, en se servant de la démonstration comme d'un moyen pour étendre son objet; la foi surnaturelle à la révélation divine, au moyen des doctrines qui sont attestées par l'autorité de Dieu.

[1] Τεσσάρων δὲ ὄντων, ἐν οἷς τὸ ἀληθές· αἰσθήσεως, νοῦ, ἐπιστήμης, ὑπολήψεως· φύσει μὲν πρῶτος ὁ νοῦς, ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς ἡμᾶς ἡ αἴσθησις· ἐκ δὲ αἰσθήσεως καὶ τοῦ νοῦ ἡ τῆς ἐπιστήμης συνίσταται οὐσία· κοινὸν δὲ νοῦ τε καὶ αἰσθήσεως τὸ ἐναργές· ἀλλ' ἡ μὲν αἴσθησις ἐπιβάθρα τῆς ἐπιστήμης· ἡ πίστις δὲ διὰ τῶν αἰσθητῶν ὁδεύσασα ἀπολείπει τὴν ὑπόληψιν· πρὸς δὲ τὰ ἀψευδῆ σπεύδει καὶ εἰς τὴν ἀλήθειαν καταμένει. (*Strom.*, II, n. 4, p. 435. Cf. S. Chrys. *in Act. Apost.*, hom. 2, vers. finem.)

Il est à remarquer que Celse, cité par Origène, attribue aux chrétiens en général le principe que « rien ne peut être connu sans la sensibilité, » et il leur reproche de vouloir prouver par là la résurrection des morts, comme s'il était impossible, sans les yeux du corps, de connaître Dieu. « Apprenez donc, leur dit-il, si toutefois vous en êtes capables, apprenez que vous ne parviendrez à voir Dieu qu'autant que, faisant taire les sens et détournant l'œil de la chair, vous éléverez le regard de l'âme pour le contempler. » — Or, que réplique à ce raisonnement Origène ? « N'y a-t-il pas lieu véritablement de se moquer de Celse, quand il attribue aux chrétiens un langage qu'ils n'ont jamais tenu ? » — Il n'est personne qui, sachant que Dieu est invisible, s'exprime ainsi pour défendre la résurrection : Comment connaîtrons-nous Dieu, si nous ne pouvons le connaître par le secours des sens ? Les chrétiens savent très-bien que Dieu ne peut être vu par les yeux du corps, mais qu'il est connu de ceux qui ont le cœur pur ; aussi n'ont-ils jamais cru que la résurrection fût nécessaire pour parvenir à la vision de Dieu. S'ils parlent néanmoins de la nécessité de la connaissance sensible, ils ne le font pas comme des stoïciens qui, niant les substances intellectuelles (la nature raisonnable de l'homme), affirment que tout ce que nous comprenons, nous le comprenons par le ministère des sens ; mais plutôt dans le sens de l'apôtre, qui enseigne que les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles depuis la création du monde par tout ce qui a été fait. D'où il est facile de conclure que les hommes, contraints *ici-bas* de commencer par les sens et par les choses sensibles, pour s'élever de là à la nature des choses intellectuelles, ne doivent pas néanmoins s'arrêter aux choses sensibles. » Origène ajoute : « Ils ne diront pas davantage qu'il est impossible » de connaître les choses intellectuelles sans le ministère des sens ; du reste, quand même ils le diraient, Celse n'aurait pas le droit d'en conclure « que cette voix n'est pas la voix de

l'homme ou de l'âme, mais de la chair[1]. » — A en juger par les propositions qui précèdent immédiatement, Origène ne peut avoir voulu dire qu'une chose, c'est que ce principe : il est impossible de connaître les choses intellectuelles sans le ministère des sens, est une erreur, parce qu'il est trop universel ; car l'âme séparée du corps peut incontestablement connaître les choses intellectuelles sans le ministère des sens. Ce principe s'applique toutefois à la connaissance dont nous jouissons pendant cette vie. Si donc les chrétiens parlent ainsi, cette voix n'est pas la voix de la chair, mais bien la voix de l'homme ou de l'âme encore unie à la chair.

470. Néanmoins certains auteurs croient découvrir, dans les écrits d'Origène, la foi immédiate telle que l'enseignait Jacobi. Celse reprochait aux chrétiens de ne pas se laisser guider par la raison, et de croire sans avoir examiné les motifs de leur adhésion. Origène répond que ce reproche s'adresse plutôt aux adversaires des chrétiens. « Quoiqu'ils rougissent de l'avouer, cette conduite est celle des disciples des philosophes : car quel est celui d'entre eux qui, en se faisant agréger à une secte quelconque, n'y vienne attiré par la foi dans sa supériorité? Il n'est aucun sectaire qui, pour entrer dans la secte, ait attendu jusqu'aux dernières explications de ses maîtres, ait voulu sonder jusque dans le plus grand détail les objections et les réponses. Mais tous, bien qu'ils le nient, ont obéi à un certain instinct auquel la raison n'a aucune part... Si chaque sectaire grec ou barbare est obligé par sa raison de s'en fier au fondateur de

[1] Δι' ὧν ἔστιν εἰδέναι, ὅτι εἰ καὶ τοὺς ἐν βίῳ ἀνθρώπους χρὴ ἀπὸ αἰσθήσεων ἄρξασθαι καὶ τῶν αἰσθητῶν, μέλλοντας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν τῶν νοητῶν φύσιν· ἀλλ' οὔτι γε ἐν αἰσθητοῖς καταμένειν χρή· οὔτε χωρὶς αἰσθήσεως ἔρουσιν ἀδύνατον εἶναι μαθεῖν τὰ νοητά· χρώμενοι δὲ τῷ· τίς χωρὶς αἰσθήσεως μαθεῖν δυνατός ἐστιν; ἐλέγξουσιν οὐκ εὐλόγως τοῦτο ὑπὸ τοῦ Κέλσου ἐπιφέρεσθαι τὸ οὐκ ἀνθρώπου μὲν οὐδὲ ψυχῆς ἀλλὰ γὰρ σαρκὸς φωνή. (Tom. I, *Contr. Cels.*, lib. VII, n. 37.)

son école, combien est-il plus juste d'avoir la même déférence pour le Dieu suprême! » Ainsi parle Origène; or, je le demande, comment ces paroles enseignent-elles la doctrine d'une foi immédiate de la raison? C'est qu'on croit pouvoir interpréter dans un sens tout différent les mots « ἀλόγῳ τινὶ φορᾷ » que nous avons rendus par « un certain instinct auquel la raison n'a aucune part. » Par ἄλογος φορά Origène, dit-on, entend l'*instinct intellectuel* ou mieux la *foi immédiate* à laquelle l'homme se sent poussé par sa *nature intime*. Il voulait dire, par conséquent, que « la cause » qui portait la plupart des philosophes à s'affilier à une école et à rejeter les autres ne se trouve que dans quelque chose d'immédiat, de certain par soi, et dont la certitude ne s'explique que parce qu'elle est immédiate[1]. Tout cela, on le croit contenu dans la seule expression ἄλογος φορά. Mais s'il en était, en réalité, ainsi, il faudrait avouer que nous ne pourrions guère avoir de confiance dans cet instinct intellectuel et cette foi immédiate, puisque ce même moyen donnerait la certitude, aux uns de trouver la vérité dans l'école de Platon, aux autres de la découvrir dans l'école de Zénon ou bien dans celle d'Épicure. Et si nous comprenons par là que cette explication des mots ἄλογος φορά répugne à la suite des idées, elle s'accorde également mal avec le sens littéral de cette expression. Qu'elle soit une inclination, une adhésion à laquelle nous sommes déterminés sans aucune réflexion intellectuelle, c'est ce qui résulte clairement des paroles d'Origène; mais que cette adhésion ait un principe plus profond dans la nature intime de l'homme, et que, par conséquent, elle précède à la réflexion rationnelle, comme une chose plus noble et plus haute, c'est ce qu'on ajoute tout à fait arbitrairement. L'auteur de la version latine n'a vu dans l'expression ἄλογος φορά autre chose qu'une aveugle impulsion

[1] Staudenmaier, loc. cit., p. 59.

(*cæcus impetus*). Comme nous le voyons par la suite de ses considérations, Origène ne trouve pas mauvais, assurément, que dans la philosophie, de même que dans tout art et dans toute science, l'élève commence par croire à la parole de son maître ; mais il veut dire que, tandis que les Grecs faisaient choix de leur maître sans aucun examen raisonnable, le chrétien est, au contraire, déterminé à croire par sa raison. « Car n'est-il pas bien plus raisonnable d'avoir foi en Dieu, que de croire à un homme[1] ? » Et c'est précisément parce qu'il est très-conforme à la raison (εὐλογώτατον) de croire à Dieu, que la foi des chrétiens est non pas un instinct aveugle (ἄλογος φορά), mais, comme s'exprime le maître d'Origène, Clément d'Alexandrie, un assentiment logique ou raisonnable (λογικὴ συγκατάθεσις).

471. On ne peut donc s'appuyer ni sur Clément d'Alexandrie, ni sur Origène, pour soutenir la foi rationnelle immédiate qu'enseigne Jacobi. Il semblerait, toutefois, à la première vue, qu'on pourrait avec plus de droit invoquer l'autorité de saint Augustin à l'appui de l'intuition intellectuelle des choses divines. Aussi, comme nous l'avons déjà fait remarquer, Thomassin s'étend-il longuement sur les doctrines de saint Augustin, et Gerdil s'est-il contenté de citer en témoignage cet illustre Père de l'Église. Néanmoins tous les passages qu'on a recueillis dans les œuvres de saint Augustin expriment toujours une même pensée, qu'on peut ainsi résumer : « Tandis que les sens internes ou externes ne perçoivent jamais que ce qui est mobile et variable, la raison connaît la *vérité immuable* et en elle les principes et les lois des choses sujettes au changement. » Or, comme le saint docteur déclare plus d'une fois que ces

[1] Εἴπερ οὖν δεῖ πιστεύειν, ὡς ὁ λόγος ἐδίδαξεν, ἑνί τινι τῶν αἱρέσεις εἰσηγησαμένων ἐν Ἕλλησιν ἢ βαρβάροις· πῶς οὐχὶ μᾶλλον τῷ ἐπὶ πᾶσι Θεῷ..... πῶς δὲ οὐχ ευλογώτερον πάντων τῶν ἀνθρωπίνων πίστεως ἠρτημένων, ἐκείνων μᾶλλον πιστεύειν τῷ Θεῷ. (*Contr. Cels.*, lib. I, n. 11.)

principes et ces lois sont les idées éternelles qui n'existent qu'en Dieu, seul éternel, et que la vérité immuable qui les contient n'est autre chose que Dieu lui-même, on en conclut que, d'après saint Augustin, avant de connaître les choses mêmes, nous connaissons leurs idées éternelles, et que nous percevons Dieu, la vérité immuable, avant de connaître le monde mobile et changeant. Car ce par quoi nous jugeons d'autres choses doit être connu avant tout; or, tout ce dont nous jugeons, nous l'apprécions d'après les idées éternelles et d'après la vérité immuable.

Nous savons déjà ce que réplique à ce raisonnement le Docteur angélique. Les idées et les lois invariables que nous connaissons avant tout et d'après lesquelles nous connaissons toutes choses, ce sont les concepts et les vérités universelles qu'on appelle principes. Conséquemment, nous ne voyons tout en Dieu et dans les idées qui sont en lui qu'en ce sens que Dieu et les idées sont la cause première aussi bien de la vérité de ce que nous connaissons que de notre connaissance même. En effet, quoique les concepts nous viennent des choses, néanmoins celles-ci ne sont pas la raison dernière des vérités que nous concevons au moyen des concepts; cette vérité explique plutôt pourquoi les choses sont ce qu'elles sont. En outre, nous ne serions pas aptes à connaître la vérité par la voie de l'abstraction, si, par le moyen de l'intelligence, Dieu ne nous faisait participer à la lumière incréée dans laquelle sont contenues toutes les idées. Comme notre âme, par son être immatériel et par la raison qui est fondée sur cette immatérialité, est une image de l'essence et de l'intelligence divine, elle devient aussi par sa connaissance intellectuelle une image, bien qu'imparfaite, de la sagesse incréée qui embrasse toute vérité. De plus, comme elle n'existe ni ne vit que par l'influence continuelle de l'être infini et de la vie éternelle, elle ne connaît également

que par l'action continue de l'éternelle sagesse. Par conséquent, elle connaît tout dans cette sagesse, non pas parce qu'elle connaît celle-ci *la première* et en elle toutes les choses, mais parce qu'elle *ne connaît rien sans son influence* et que *tout ce qu'elle connaît* a son *dernier fondement* dans la sagesse divine. Examinons donc si cette interprétation des paroles de saint Augustin est fondée, ou si elle se trouve confirmée par l'ensemble des doctrines du même saint Docteur.

472. Dans ses *Confessions*, il parle de la difficulté que nous éprouvons à fixer le regard de l'intelligence sur la beauté de Dieu. « Il était pour moi, dit-il ensuite, de la dernière évidence que par les choses que vous avez faites depuis la création du monde vous avez rendu visibles aux yeux de l'intelligence vos perfections invisibles, votre puissance éternelle et votre divinité. En effet, quand je cherchais d'où me venait cette faculté de juger de la beauté des corps célestes ou terrestres, et ce qui était présent à mon esprit, lorsque je jugeais selon la vérité sur des choses sujettes au changement, en disant : « Cela doit être ainsi, cela ne doit pas être ainsi ; » quand je me demandais quelle lumière éclairait ainsi mes jugements, j'avais trouvé la vérité immuable et éternelle qui existe au-dessus de mon esprit sujet au changement. » Dans ces paroles nous trouvons d'abord exprimée la pensée qui se rencontre chez presque tous les Pères de l'Église comme chez les scolastiques : c'est que nous ne pouvons pas diriger le regard de l'âme sur l'Être des êtres ou Dieu lui-même, mais que nous pouvons arriver néanmoins à une certaine connaissance de lui au moyen de ses œuvres. Toutefois nous remarquons dans la doctrine de saint Augustin quelque chose de tout particulier que nous prions nos lecteurs de ne pas perdre de vue, car il nous semble que nous y trouvons la clef de tout ce qu'enseigne ce saint Docteur sur la connaissance intellectuelle. Nous disions

donc que, comme d'ordinaire nous prouvons par l'existence des choses créées l'existence de Dieu, leur auteur, saint Augustin aime à partir des connaissances intellectuelles par lesquelles nous jugeons des choses, pour en déduire l'existence de Dieu comme la cause de cette connaissance et la raison dernière de ce qu'elle contient, c'est-à-dire de toute vérité. Toutefois, dans le passage cité, il nous indique les degrés par lesquels il s'est élevé jusqu'à Dieu, en se servant de ce mode de connaissance. C'est en partant des corps qu'il arrive par la pensée jusqu'à l'âme qui éprouve des sensations au moyen du corps, et jusqu'à la puissance intérieure de l'âme de percevoir par les sens externes. Puis il parvient jusqu'à cette faculté de la raison qui juge de ce que fournissent les sens. Enfin, comprenant que sa raison elle-même est sujette au changement, il s'élève jusqu'à l'intelligence qui est immanente en lui, afin de découvrir la lumière dont elle doit être éclairée pour connaître l'Etre immuable et sa supériorité aux choses sujettes au changement. Remarquons que saint Augustin établit entre l'intelligence et la raison la même distinction que les scolastiques ; pour lui *intelligentia* est la faculté de connaître les principes, tandis que *ratio* désigne la faculté de raisonner ou de déduire des conclusions. C'est dans l'intelligence ainsi comprise qu'il trouve les principes nécessaires, immuables. Il se demande donc comment (par quelle lumière) ces principes peuvent se trouver dans cette intelligence, quoiqu'elle ne soit que la faculté d'une substance sujette au changement. Par cette méthode il parvient à s'élever jusqu'à Dieu, l'immuable; toutefois, quoiqu'il l'ait trouvé par ce moyen, il ne peut le regarder qu'en tremblant. « Alors il me fut donné, dit-il, de voir par les yeux de l'intelligence vos perfections invisibles dans les ouvrages de vos mains; mais je pus les contempler longtemps [1]. »

[1] Eram certissimus, quod invisibilia tua a constitutione mundi

Cependant saint Augustin a trouvé Dieu, en s'appliquant à rechercher *quelle lumière doit éclairer* l'intelligence, pour qu'elle puisse juger des choses par des principes immuables. D'après la doctrine de saint Thomas, voici quel est le sens des paroles de saint Augustin : En trouvant dans notre âme sujette au changement la connaissance des vérités nécessaires et immuables d'après lesquelles nous jugeons des choses, nous devons conclure que la faculté de connaître ces vérités ne peut être inhérente à l'âme qu'en vertu d'une participation à la lumière incréée, c'est-à-dire à l'essence immuable de Dieu. C'est ainsi que Dieu est connu au moyen de la faculté intellectuelle dont est douée notre âme. Mais ne pourrait-on pas interpréter ce passage dans le sens du système de Malebranche? Lorsque nous scrutons nos connaissances intellectuelles, en remontant jusqu'aux idées suprêmes et aux premiers principes sur lesquels sont fondées ces connaissances, nous constatons que nous connaissons ces idées et ces prin-

per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et divinitas tua. Quærens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum sive cœlestium sive terrestrium, et quid mihi præsto esset integre de mutabilibus judicanti et dicenti : Hoc ita debet esse, illud non ita : hoc ergo quærens unde judicarem, cum ita judicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis æternitatem supra mentem meam commutabilem. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad ejus interiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiaret, et quousque possunt bestiæ ; atque inde rursum ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur judicandum, quod sumitur a sensibus corporis. Quæ si quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et obduxit cognitionem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile præferendum esse mutabili : unde nosset ipsum incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo præponeret. Et pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea quæ facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui. (*Confess.*, lib. VII, c. 17.)

cipes, parce que nous avons présente à l'esprit l'immuable vérité, Dieu, et que cette vérité nous illumine par elle-même, c'est-à-dire en se manifestant à nous. Voyons si saint Augustin n'explique pas lui-même sa pensée.

473. Dans le passage que nous venons de discuter, le saint Docteur résume sommairement ce qu'il avait enseigné plus au long dans son ouvrage sur le *Libre Arbitre* [1]. Dans cet ouvrage il conduit Evadius, en lui faisant parcourir les divers degrés dont nous avons parlé, de la perception sensible jusqu'à la connaissance de la vérité immuable ou de Dieu. Ailleurs déjà (n. 247), nous avons exposé la suite de ses pensées, mais ici il nous faut encore relever combien saint Thomas rend exactement celles qui sont décisives dans la question que nous avons à élucider [2]. « Quoique les jugements des hommes, » ainsi s'exprime saint Augustin, « soient bien différents, il y a cependant certains principes suprêmes pour lesquels tous se trouvent d'accord. Nous pensons et nous jugeons sans doute sur les choses sensibles selon ces principes; néanmoins ils ne peuvent eux-mêmes être perçus par les sens, mais la raison seule peut les comprendre. La raison les connaît comme des vérités inviolables et immuables, qui sont évidentes aux yeux de tous ceux qui pensent [3]. » Entrant dans le détail, saint Augustin explique sa pensée par quelques exemples, particulièrement en l'appliquant aux règles du nombre et de la sa-

[1] *De Lib. Arb.*, lib. II, c. 3-13.

[2] *Contra Gentes*, lib. III, c. 17. Voir plus haut, n. 58.

[3] Age nunc attende et dic mihi, utrum inveniatur aliquid, quod omnes ratiocinantes sua quisque ratione atque mente communiter videant, cum illud, quod videtur, præsto sit omnibus nec in usum eorum, quibus præsto est, commutatur, quasi cibus aut potus, sed incorruptum integrumque permaneat sive illi videant sive non videant. — *E.* — Immo multa esse video, e quibus unum commemorari satis est, quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus præsto est. (*De Lib. Arb.*, c. 8, n. 20.)

gesse [1]. Voici la conclusion qu'il déduit des principes posés : « Il faut donc qu'il y ait une vérité immuable qui comprenne en elle-même tout ce qui est immuablement vrai ; or cette vérité ne peut être le partage exclusif de de tel ou tel homme en particulier, mais elle doit être commune à tous ceux qui connaissent des vérités immuables, à l'instar d'une lumière qui est d'une manière mystérieuse à la fois secrète (parce qu'elle illumine sans être aperçue) et publique, parce qu'elle est présente à tous [2]. » « Du reste, continue le saint Docteur, cette raison suffit pour vous faire comprendre que cette vérité doit différer de l'âme et lui être supérieure ; car elle contient en elle-même les lois dont nous reconnaissons la vérité, il est vrai, mais dont nous ne nous constituons pas juges, jugeant, au contraire, d'après elles de tout, même de notre âme. Lorsque nous disons : ce qui est éternel vaut mieux que ce qui existe seulement dans le temps, ou bien quatre et trois font sept ; nous ne décidons pas qu'il doive en être ainsi, mais nous comprenons qu'il en est ainsi. » En outre, notre âme est sujette au changement, mais non la vérité qu'elle connaît. Car, pendant que notre âme connaît plus ou moins de vérités, la vérité en soi reste toujours la même ; elle n'augmente point lorsque nos connaissances augmentent, elle ne diminue point quand notre

[1] Quam ergo veræ atque incommutabiles sunt regulæ numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus præsto esse dixisti, tam sunt veræ atque incommutabiles regulæ sapientiæ, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas easque omnibus, qui hæc intueri volent, communes ad contemplandum adesse concedis. (*De Lib. Arb.*, c. 10.)

[2] Quapropter nullo modo negaveris, esse incommutabilem veritatem, hæc omnia, quæ incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen præsto esse ac se præbere communiter. (*Ibid.*, c. 12.)

science décroît. Toujours entière et inviolable, elle fait jouir de sa lumière ceux qui se tournent vers elle et elle frappe d'aveuglement ceux qui détournent d'elle leurs regards. Elle est donc supérieure à notre âme. Or saint Augustin avait promis de montrer à Evode un être plus noble et plus excellent que notre âme raisonnable, un être éternel et impérissable par sa nature ; car Evode lui avait accordé que cela suffisait pour démontrer l'existence de Dieu. Saint Augustin termine donc cette discussion en disant qu'il s'est acquitté de sa promesse. Ce qui est supérieur à notre âme, éternel et immuable, « le voici : c'est la la vérité même ; embrasse-la donc si tu peux, jouis d'elle et te livre à la joie dans le Seigneur, il te donnera selon les désirs de ton cœur [1] ».

Or ces paroles de saint Augustin ne confirment-elles pas d'une manière éclatante le système de Malebranche? Le saint Docteur ne dit-il pas bien expressément que cette vérité immuable qui renferme toute vérité est Dieu lui-même? Ne déclare-t-il pas que cette vérité est la lumière secrète et néanmoins publique dans laquelle tous les hommes connaissent tout et d'après laquelle ils jugent de tout? Rien n'est plus vrai ; toutefois, pour comprendre ces paroles, continuons la lecture du même chapitre qui contient ces explications. Voici comment il termine cette dissertation lumineuse : « De même que ceux qui voient dans la lumière du soleil s'attachent à tel ou tel objet qui leur plaît pour se délecter en le regardant, tandis que d'autres, ayant la vue forte, n'aiment rien tant que le soleil lui-même qui illumine tout ce qui est un objet de délectation pour les yeux infirmes, de même l'œil spirituel, s'il est vif et perçant, *après avoir connu* avec certitude *diverses vérités* immuables,

[1] Promiseram si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid, quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas : amplectere illam, si potes, et fruere illa et delectare in Domino et dabit tibi petitiones cordis tui. (*De Lib. Arb.*, c. 13.)

élève son regard vers la vérité même qui lui découvre toutes choses, et, s'attachant à elle, l'esprit oublie tout le reste pour jouir de tout dans la vérité souveraine[1]. » Dieu, la vérité éternelle et immuable, est donc ainsi la lumière commune dans laquelle tous les esprits connaissent la vérité, comme le soleil est la lumière dans laquelle voient tous les yeux, c'est-à-dire, Dieu est l'auteur de la lumière et il la répand sur nos intelligences. Mais autre chose est de voir les corps et avec eux la lumière qui les illumine, autre chose de contempler le soleil dont émane la lumière. Pareillement, connaître beaucoup de vérités nécessaires et immuables et avec elles la lumière dans laquelle nous les connaissons, ce n'est pas la même chose que de connaître Dieu qui nous donne cette lumière, c'est-à-dire, la faculté supérieure (intellectuelle) de connaître. Nous connaissons tout en lui, comme nous voyons tout dans le soleil, parce qu'il est la cause de la lumière dans laquelle nous connaissons. Donc saint Thomas comprenait mieux que Malebranche et Gerdil les doctrines de saint Augustin. Toutefois nous trouverons sur ce point des explications encore plus claires et plus précises dans les ouvrages de ce saint docteur.

474. Dans ses entretiens solitaires avec sa propre raison, entretiens qu'il intitule : *Soliloques*, saint Augustin veut montrer comment l'âme peut arriver à la connaissance de Dieu, après laquelle elle soupire comme après l'objet de sa béatitude souveraine. Le saint docteur explique d'abord la différence entre la connaissance intellectuelle et la connais-

[1] Sed quemadmodum illi, qui in luce solis eligunt, quod libenter aspiciant et eo aspectu lætificantur, in quibus si forte fuerint vegetioribus sanisque et fortissimis oculis præditi, nihil libentius quam ipsum solem contuentur, qui etiam cetera, quibus infirmiores oculi delectantur, illustrat : sic fortis acies mentis et vegeta, cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhærens tanquam obliviscitur cetera, et in illa simul omnibus fruitur.

sance sensible, et il répond ensuite à la difficulté qu'il se fait, savoir, qu'autre chose est de connaître les principes immuables des sciences, autre chose de contempler l'essence immuable de Dieu. « L'œil qui voit la terre, dit-il, peut aussi élever son regard vers le ciel. Quoique *les principes des sciences diffèrent autant de la majesté intelligible de Dieu que la terre du ciel*, toutefois l'homme ne doit pas désespérer de pouvoir parvenir à la connaissance de Dieu, en se servant de cette même raison qui connaît les principes des sciences. » Ensuite le saint docteur explique avec toute la netteté désirable la comparaison dont nous avons parlé plus haut. « La faculté de connaître est, pour ainsi dire, l'œil de l'esprit : les principes des sciences peuvent se comparer aux choses que nous voyons dans la lumière du soleil, c'est-à-dire à la terre et à toutes les choses terrestres ; mais Dieu est comme le soleil qui éclaire. » « De même que le soleil non-seulement brille et est plus visible que toutes les autres choses, mais encore donne la lumière qui éclaire nos yeux et rend visibles les corps ; de même, Dieu est intelligible en lui-même, et c'est encore lui qui donne à la raison, qui est l'œil de l'âme, la lumière dans laquelle elle connaît [1]. » Or, dans ces paroles, ne voit-on pas clairement exprimé que nous pouvons connaître les doctrines qui sont l'objet des sciences, sans que nous connaissions auparavant ou du

[1] A. Movet me, fateor, hæc similitudo, adducorque ut assentiar, quantum in suo genere a cœlo terram, tantum ab intelligibili Dei majestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre. — R. Bene moveris. Promittit enim ratio, quæ tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuæ menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sunt oculi sensus animæ : disciplinarum autem quæque certissima talia sunt, qualia illa, quæ sole illustrantur ut videri possint, veluti terra et terrena omnia. Deus autem est ipse, qui illustrat. (*Soliloq.*, lib. I, c. 5.)

Quomodo in hoc sole tria quædam licet animavertere, quod est, quod fulget, quod illuminat, ita in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quædam sunt, quod est, quod intelligitur, quod cetera facit intelligi. (*Ibid.*, c. 8.)

ins avec elles Dieu lui-même? Car il n'est pas nécessaire e l'œil voie le soleil, pour qu'il voie le monde dans la luère que distribue le soleil.

« Cependant, réplique-t-on, dans ce même passage, nt Augustin ne dit-il pas que l'intelligence perçoit Dieu, nme l'œil voit le soleil même, et non pas seulement lumière et les corps éclairés? » Non, ce n'est pas cela 'il dit; il affirme plutôt que la raison, qui est l'œil de me, est rendue apte à cette intuition, lorsque l'âme, rifiée par la foi, l'espérance et la charité, et unie à eu, mérite la vie éternelle [1]. Elle ne voit donc nullement eu, la source de la lumière spirituelle, avant ce qu'elle nnaît par cette lumière, c'est-à-dire avant les vérités près lesquelles elle juge des choses créées. Ou bien est-ce e nous ne connaissons pas ces choses avant que, par ces rtus surnaturelles, nous soyons parvenus à la perfection rétienne?

Peut-être répliquera-t-on « que, si saint Augustin rle de la vision surnaturelle et béatifique de Dieu, on peut du moins rien conclure de ce passage contre la maissance immédiate de Dieu, telle que la soutient Malenche. » Mais nous y voyons toujours bien clairement la vision ou la connaissance immédiate de Dieu n'est sible, d'après saint Augustin, qu'à l'âme purifiée et ée à la vie surnaturelle. Or, ce que nous nous proposions lémontrer par les paroles citées, le voici : « En disant nous connaissons toute vérité en Dieu qui est la vérité uable, saint Augustin veut dire que nous connaissons vérité dans la lumière donnée par Dieu à notre âme, n que Dieu se manifeste immédiatement à nous et qu'il fasse connaître en lui-même toute vérité. » Sans doute, révèle aussi à l'âme avant qu'elle soit arrivée à la vision fique; autrement l'âme pourrait-elle croire, espérer et

[1] ne tribus istis igitur anima nulla sanatur, ut possit Deum suum, id est intelligere. (*Soliloq.*, lib. I, c. 6.)

aimer ? Et il se manifeste surtout, suivant saint Augusti au moyen de la connaissance qu'il nous donne de la vérit Mais, comme le déclare expressément l'illustre docteu cette manifestation est celle dont parle l'Apôtre, en disant *Invivisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta consp ciuntur*. Tant que l'âme n'est pas encore en état de dirig son regard spirituel sur la majesté intelligible de Dieu, ell ne le connaît que dans la lumière dans laquelle elle conna les choses, de même que, si les yeux corporels étaient tro faibles pour regarder le soleil même, elle pourrait cependan le connaître, dans une certaine mesure, par la lumière dan laquelle elle voit les corps.

475. La lumière que Dieu a répandue dans notre âme e par laquelle nous connaissons les principes des science consiste, selon saint Thomas, dans la raison ou la facul que possède l'âme de former des représentations intellec tuelles. Or, comme par cette faculté l'âme est une image d la lumière incréée, ainsi elle devient, par la connaissanc des principes qui se trouve en elle à l'état latent, comme u miroir dans lequel se reflète, bien que faiblement et impar faitement, une image de l'éternelle vérité [1]. Saint Thoma nous fait donc remarquer, à l'endroit même où il expo cette doctrine, que saint Augustin lui-même parle, non-seu lement de la vérité qui est *au-dessus* de l'âme, mais enco de la vérité qui est *au-dedans* de nous-mêmes. « Toutes l choses, dit-il dans ces mêmes *Soliloques*, renferment sa doute quelque vérité, en tant que ce qui est et ce qui arri

[1] Sicut animæ et res aliæ veræ quidem dicuntur in suis natu secundum quod similitudinem illius summæ naturæ habent, quæ ipsa veritas, quum sit suum intellectum esse : ita id, quod per mam cognitum est, verum est, in quantum illius divinæ verita quam Deus cognoscit, similitudo quædam existit in ipsa. Unde glossa super illud psalmistæ : Diminutæ sunt veritates a filiis ho num (Ps. xi, 11) — dicit, quod sicut ab una facie resultant mu facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multæ verit in mentibus hominum. (*Contr. Gentes*, lib. III, c. 47.)

n elles répond plus ou moins aux idées et aux lois qui dérivent des idées; mais la vérité de toutes ces choses se trouve lans notre âme d'une manière immuable et plus parfaite. Car, au moyen de la connaissance, nous possédons en nous es idées et ces lois que les choses imitent seulement dans eur être et dans leurs phénomènes [1]. Par *cette vérité* qui est *n nous*, saint Augustin entend donc, absolument comme aint Thomas, les concepts et les principes qui sont la cause mmédiate de tous nos jugements. C'est en parlant de ces nêmes principes (qu'il appelait *spectamina disciplinarum*) que saint Augustin dit: « Quoique immuablement vrais et certains, cependant ils diffèrent autant de la najesté immuable de Dieu, que la terre du ciel. » Voilà une onsidération sur laquelle nous devons insister; car les disiples de Malebranche prétendent, tout au contraire, que les érités que nous nommons principes ne sont, considérées bjectivement, autre chose que l'absolu lui-même, en sorte jue, toutes les fois que nous connaissons une vérité nécesaire, Dieu lui-même est l'objet de cette connaissance.

A l'appui de cette interprétation, ils invoquent une docrine des scolastiques d'après laquelle les idées ou les essenes éternelles des choses sont la substance même de Dieu, n tant que celle-ci peut être représentée ou imitée dans les

[1] Jam illud videamus, utrum corpus non sit vere verum, id est non eo sit veritas, sed quasi quædam imago veritatis... Talisne in corporibus figuræ inveniuntur, quales illa (geometriæ) disciplina deonstrat? Immo credibile est, quanto deteriores esse convincuntur... uis enim mente tam cæcus est, qui non videat istas, quæ in geoetria docentur, habitare in ipsa veritate aut in his etiam veritatem : las vero corporis figuras, siquidem quasi ad illas tendere videntur, ibere nescio quam imitationem veritatis et ideo (quodammodo) fals esse?... Sive figuræ geometricæ in veritate, sive in eis veritas sit : ima nostra, id est intelligentia nostra, contineri nemo ambigit ac r hoc in nostro animo etiam veritas esse cogitur. Quodsi quælibet sciplina ita est in animo ut in subjecto inseparabiliter, nec interire ritas potest, quid quæso de animi perpetua vita, nescio qua mortis miliaritate dubitamus? (*Soliloq.*, lib. II, c. 18, 19.)

choses. Les scolastiques enseignaient à la vérité que, comme la puissance et la volonté de Dieu sont la cause de l'existence des choses réelles, l'essence divine est le fondement de la possibilité des choses possibles. Mais, bien certainement jamais ils n'ont enseigné que l'essence divine soit la chose possible même ou qu'elle soit tout ce qui est vrai. Quand ils disent que, comme archétype de tout ce qui est, Dieu contient en lui-même l'essence des choses, non *formaliter* mais *fundamentaliter* et *eminenter*, ils entendent parler des concepts les plus universels aussi bien que des concepts particuliers; car voilà pourquoi les concepts même les plus universels ne peuvent s'appliquer à Dieu que par analogie (n. 143). Pour comprendre encore mieux la différence que nous venons d'indiquer, revenons un instant à la théorie des universaux. D'après le sentiment, sinon le plus commun, du moins toujours prédominant des scolastiques, l'universel comme tel n'existe dans les choses que par son fondement; bien que toute chose existante soit individuelle, on s'explique néanmoins par sa nature pourquoi nous la concevons au moyen d'une représentation universelle. D'après les formalistes, au contraire, l'universel comme tel existe également dans les choses : tous les hommes ont (physiquement) la même nature humaine. Or nous avons vu que cette assertion nous forcerait à regarder l'être absolu comme la substance unique de tous les êtres, en sorte que ceux-ci ne seraient plus que ses phénomènes (n. 179) ; on comprend donc la profonde différence qui sépare ces deux propositions : « *Que nous pensions l'universel*, c'est ce qui a *son fondement dans les choses* ; » et : « *L'universel comme tel existe réellemment dans les choses.* » Cependant il y a un abîme bien plus grand entre l'assertion des scolastiques : « *Les universaux ou les principes ont leur dernier fondement dans l'essence divine*, » et celle de nos adversaires : « *Les universaux ou les principes, considérés objectivement, sont l'essence de Dieu.* » Expliquons notre pensée

476. La pensée que nous avons de l'universel a son fondement dans les choses; c'est pourquoi les principes sont objectivement vrais. Mais ce fondement ne peut être ni le seul ni le dernier. Nous recevons sans doute des choses mêmes nos connaissances; mais nous comprenons en même temps que la vérité est indépendante de l'existence des choses qui nous servent à la connaître, qu'elle est éternelle et immuable. Il faut donc qu'il y ait un être éternel et immuable dans lequel toutes ces vérités nécessaires ont leur fondement. Cet être est Dieu. Étant l'Etre absolu, il est la cause de l'existence des choses distinctes de lui, et l'on s'explique par son essence pourquoi ces choses doivent avoir un être, non absolu, mais fini, contingent et variable (n. 313). Comme ce premier principe touchant l'être relatif, tous les autres concepts ou principes ont de la même manière leur dernier fondement dans l'essence divine, parce que toutes les choses distinctes de Dieu imitent l'essence divine, en tant qu'elles lui ressemblent, et forment avec elle une opposition, en tant qu'elles diffèrent de Dieu. Mais si, au lieu de cela, on affirme que ces principes, considérés objectivement, sont Dieu même, de sorte qu'en pensant des vérités nécessaires et universelles nous percevons Dieu, on arrive nécessairement à la conclusion que la philosophie de l'identité déduit de la même thèse. Ce que nous concevons par les concepts et les principes universels, même par les premiers, se trouve réalisé dans le monde : ce sont la nature des choses et les lois qui en dérivent. Si donc l'essence de Dieu n'était pas seulement le fondement de ce que nous concevons dans les choses comme vrai, s'il était réellement lui-même ce qui est vrai en elles, il se rapporterait au monde comme l'abstrait au concret, comme l'universel au particulier, et comme l'essence à l'existence.

Or saint Augustin n'était pas moins éloigné de cette erreur que les scolastiques. A la vérité, il concluait de la nécessité et de l'universalité des principes, d'après lesquels

nous jugeons des choses, qu'il doit y avoir, au-dessus des choses de ce monde, quelque chose de nécessaire et d'immuable; mais il déclarait aussi que cet être éternel et immuable est supérieur aux vérités nécessaires dont se compose notre science, comme le ciel est supérieur à la terre. En outre, il distingue ces vérités de Dieu ou de la vérité absolue, comme il distingue les choses visibles, qui sont sur la terre, du soleil qui les illumine. Il ne pouvait donc déduire des vérités que nous connaissons l'existence de la vérité absolue, que parce qu'en Dieu se trouve le fondement de tout ce qui est vrai. Voilà pourquoi, nous le répétons, il ajoute que telle est la méthode indiquée par l'Apôtre, quand il nous exhorte à connaître par ses œuvres le Dieu que nous ne voyons pas. Il faut donc aussi entendre dans le même sens les paroles de saint Augustin, disant ailleurs que Dieu est la vérité immuable qui contient tout ce qui est immuablement vrai. Comme Dieu, la vérité immuable, est la cause de notre connaissance, non parce qu'il se manifeste lui-même à nous, nous révélant en lui toute vérité, mais parce qu'il nous donne la lumière dans laquelle nous connaissons les vérités muliples que nous pouvons connaître; ainsi, en tant que vérité immuable, il contient les vérités multiples, non pas de manière à s'identifier avec elles, mais comme le fondement dernier par lequel subsiste tout ce qui est vrai.

477. Il n'est pas hors de propos, ce semble, de jeter encore ici un regard sur ce que nous avons dit plus haut de la certitude de nos connaissances. Les premiers principes sur lesquels sont fondées toutes nos connaissances certaines, comme nous l'avons fait remarquer alors, sont tels que non-seulement leur vérité est pour nous évidente par elle-même, mais encore que nous comprenons l'impossibilité où se trouve tout homme, capable de penser, de les révoquer en doute. Il y a plus. Nous comprenons que des êtres plus parfaits peuvent avoir une connaissance plus haute

de ces premiers principes, comme de toutes les autres vérités, mais nous voyons clairement que toute connaissance, si parfaite qu'elle soit, doit représenter la vérité exprimée dans ces principes comme certaine, immuable et nécessaire. Comme nous l'avons vu, c'est la pensée qu'exprimait saint Thomas, quand il disait que les principes non-seulement sont vrais, mais encore doivent être reconnus pour vrais par tout homme qui pense. La même pensée se voit clairement chez saint Augustin, toutes les fois qu'il parle de la nature de nos connaissances intellectuelles, et qu'il nous montre comment elles peuvent nous conduire à la vérité immuable. Selon ce saint Docteur, les principes des sciences non-seulement sont vrais nécessairement et immuablement, mais encore ils sont, comme il s'exprimait, la propriété commune de tous ceux qui jouissent de la raison. Ils n'appartiennent pas à tel ou tel homme, mais ils sont comme la lumière qui illumine tous les hommes, étant pour tous une règle et une loi d'après laquelle ils jugent de toutes choses. Or, en concluant de la nature des vérités, d'après lesquelles nous jugeons, qu'il doit y avoir au-dessus de nous un être éternel et immuable, fondement de toutes les vérités que nous connaissons, c'est-à-dire qu'il doit y avoir une vérité absolue, saint Augustin déclare implicitement que, par la conscience que nous avons de la certitude de notre pensée, nous apprenons à connaître l'existence de Dieu, de telle façon que nous ne pouvons pas expliquer la certitude absolue de nos connaissances sans recourir à l'existence de Dieu.

De la même manière nous sommes conduits à la connaissance de Dieu au moyen des principes moraux. Nous reconnaissons ces principes comme une règle de nos actions et de nos omissions laquelle résulte de l'ordre naturel des choses, et nous comprenons que tout être raisonnable doit les accepter comme tels. Étant par là même nécessaires et immuables comme l'est la nature des choses, ils supposent

aussi un être éternel et immuable dans lequel cet ordre moral ait son fondement suprême, un être qui soit non-seulement la vérité absolue, mais encore le bien souverain. C'est par leur relation avec le bien absolu, ou, ce qui revient au même, c'est parce qu'ils sont contenus dans l'ordre éternel qui subsiste par le bien absolu, que les principes moraux ont la force de nous obliger dans le sens strict du mot; comme les principes de la connaissance ne pourraient être parfaitement certains, s'ils n'avaient pas leur fondement dans la vérité absolue. On peut donc dire aussi que la conscience de la certitude parfaite et de l'obligation morale, dont nous constatons en nous-mêmes la réalité, renferme la connaissance de Dieu, comme vérité et bien absolus; toutefois en ce sens seulement que la considération de ces principes nous amène à reconnaître la nécessité de l'absolu, et non pas en ce sens que nous devrions connaître l'absolu avant ces principes. Les principes de la science et les fondements de la moralité ont une vérité et une certitude telles qu'on ne peut imaginer aucune hypothèse dans laquelle les uns ne seraient pas vrais et les autres ne seraient pas bons. Or, quoique ces caractères de nécessité, d'universalité et d'immutabilité aient leur fondement, non dans la réalité concrète des choses auxquelles s'appliquent ces principes, mais dans la relation que les choses ont avec Dieu, cependant nous ne pouvons pas connaître les principes au moyen de cette relation. Que les principes de la métaphysique, par exemple, ceux qui sont relatifs à la cause et à l'effet, au tout et à ses parties, soient vrais toujours et partout, et que les maximes morales : « Il faut rendre à chacun ce qui lui est dû, il faut maîtriser ses penchants sensuels, » obligent en tout temps et dans toutes les circonstances, c'est ce que nous connaissons par leur nature intrinsèque. Nous concluons au contraire de leur universalité et de leur immutabilité que ces principes et ces lois morales doivent avoir une certaine relation avec l'absolu, c'est-à-dire, avoir en lui

leur fondement. Donc, ce n'est pas connaître la vérité relative par la vérité absolue, mais au contraire connaître la vérité absolue au moyen de la vérité relative.

Cependant l'objet même de ces principes n'est-il pas déclaré absolument vrai et absolument bon? Assurément, mais ce n'est pas pour dire que cette vérité et ce bien soient l'absolu ou Dieu lui-même. On veut seulement exprimer que, comme nous l'avons dit, on ne peut imaginer aucun cas dans lequel cette vérité ne soit pas vraie ou ce bien ne soit pas un bien. Comme par leur nature les choses sont contingentes, il est également nécessaire par la nature même des choses que les principes qui sont les lois de leur être se vérifient en elles, quand elles existent. Voilà la nécessité conditionnelle des choses contingentes dont parlaient les scolastiques, et que, selon la manière de s'exprimer des philosophes modernes, on pourrait appeler une nécessité *relativement absolue*. Nous connaissons cette nécessité par les concepts mêmes au moyen desquels nous concevons la nature des choses. Or, c'est précisément parce que nous concevons cette nécessité comme conditionnelle, c'est-à-dire, parce que nous comprenons que les choses, étant sujettes au changement, sont, quant à leur être, non pas nécessaires, mais contingentes, que nous devons, pour expliquer leur nécessité, recourir à un être qui soit nécessaire, éternel et immuable par son essence même. Nous connaissons donc l'être absolument nécessaire au moyen de ce qui ne l'est que relativement; et, par les choses qui ne sont que relativement absolues, nous connaissons l'être simplement (*simpliciter*) absolu.

Telle doit être la pensée de saint Augustin. Il démontre, en effet, tout d'abord, par l'analyse de nos connaissances que tous nos jugements sont fondés sur ces principes que nous reconnaissons avec une pleine certitude pour immuablement vrais (*incommutabiliter vera*); mais ensuite, ne trouvant ni dans les choses ni en nous-mêmes une raison

pleinement suffisante de leur vérité immuable, il en conclut l'existence de Dieu, qui est la vérité immuable même. Toutefois Dieu est supérieur à toutes ces vérités immuables qu'expriment les principes, comme le ciel est au-dessus de la terre. C'est pourquoi il doit contenir toutes ces vérités, non pas comme s'il était leur objet ou comme si elles existaient réellement en lui, mais seulement parce qu'il est leur fondement suprême.

478. Du reste, saint Augustin dit encore bien nettement, en d'autres endroits, que la raison est absolument incapable de connaître Dieu autrement que par le moyen des choses créées. Dans un de ses sermons, il assure que les philosophes païens eux-mêmes ont reconnu Dieu comme la vie éternelle et immuable. « Ils ont vu qu'il est la vérité invariable et toujours la même, qu'il renferme toutes les idées et les modèles des choses créées, mais ils ne l'ont vu que (faiblement et) de loin. » Il expose ensuite la manière dont les philosophes ont connu Dieu, et il explique pourquoi ils ne l'ont vu que de loin : « Ils ont aperçu le créateur par les créatures, l'auteur par ses ouvrages ; » et il ajoute expressément que Dieu ne peut être connu de l'homme par une autre voie[1]. Remarquons qu'il s'agit ici de la connaissance de Dieu, comme de la vérité qui comprend tout ; et saint Augustin déclare lui-même que, quoiqu'il appelle cette connaissance une vision, il ne faut pas entendre par ce mot une connaissance immédiate. — Dans

[1] Deum esse quamdam vitam æternam, immutabilem, intelligibilem, intelligentem, sapientem, sapientes facientem, nonnulli etiam hujus sæculi philosophi viderant. Veritatem fixam, stabilem, indeclinabilem, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creaturarum, viderunt quidem, sed de longinquo; viderunt, sed in errorem positi; et idcirco ad eam tam magnam, ineffabilem et beatificam possessionem, qua via perveniretur, non invenerunt. Nam quia viderunt etiam ipsi, quantum ab homine videri potest, creatorem per creaturam, factorem per facturam, fabricatorem mundi per mundum, Paulus Apostolus testis est. (Sermo 141, al. Serm. de verbo Domini 55.)

un autre sermon, il parle de la manière dont les plus sages d'entre les païens ont connu Dieu, comme l'Être immuable, par le moyen des créatures. « Par ce qu'ils éprouvaient en eux-mêmes, ils ont connu les prérogatives qui élèvent l'âme invisible au-dessus du corps visible. Mais, en voyant que l'âme est sujette aux variations comme le corps, ils montèrent plus haut ; car ils cherchaient quelque chose d'immuable. » « Voilà donc comment ils sont parvenus à la connaissance de Dieu, du créateur, par les choses qu'il a faites[1]. »

479. Étudions encore quelques autres passages dans lesquels, dit-on, le saint docteur soutient très-clairement l'intuition des choses supersensibles et divines. —Il dit d'abord que « *nous connaissons dans la vérité immuable* tout ce que nous connaissons de vrai[2] ; » et puis que « *nous percevons les formes et les idées dans la vérité éternelle*, d'après laquelle ont été créées toutes les choses qui existent dans le temps, et que *par là* nous obtenons de nous-mêmes comme des choses des notions vraies et importantes[3]. » Mais souvenons-nous ici de ce que saint Augustin enseigne sur la connexion qui existe entre la connaissance de Dieu, comme vérité absolue, et toutes les autres connaissances intellectuelles. Les explications qu'il nous donne sur ce point nous ont fait comprendre la vérité de l'interprétation donnée à ces passages par saint Thomas. Selon le Docteur angélique, les paroles : « *Voir en Dieu ce qui est vrai*, » ne signifient pas chez saint Augustin : « connaître Dieu *le premier*, et *ensuite*, par lui et en lui, les choses créées. » Le sens en est

[1] ... Sic ergo pervenerunt ad cognoscendum Deum, qui fecit, per ea quæ fecit. (*Sermo* 241, al. Serm. de Temp. 143.)

[2] *Conf.*, lib. XII, c. 25. Voir plus haut, n. 58.

[3] In illa igitur æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis adspicimus : atque inde conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus. (*De Trin.*, lib. IX, c. 7.)

plutôt que nous formons les représentations supersensibles dans la lumière que Dieu nous accorde, et avec le secours et l'influence de Dieu, et que, par le moyen de ces idées, nous considérons le monde sensible dans la lumière de la vérité éternelle et immuable. Il faut donc expliquer, dans le même sens, les passages où l'illustre Père de l'Église n'exprime sa manière de voir sur ce point qu'en peu de mots. Mais n'est-il pas étrange que saint Augustin n'ait pas prévenu une autre interprétation de ses paroles en ajoutant une briève explication de sa pensée? Non, et, pour le comprendre, il suffit de faire attention qu'il ne s'agit nullement dans ces passages de l'origine de nos connaissances ni de leur développement. Nous verrons bientôt ce qu'enseigne le saint docteur quand il traite cette question *ex professo;* et nous verrons encore, par les considérations qu'il expose, d'une manière frappante, que saint Thomas avait parfaitement compris sa pensée. Dans les passages tirés de son étude sur la sainte Trinité, saint Augustin ne se préoccupe que d'une chose: c'est de faire ressortir combien la connaissance intellectuelle diffère de la perception des sens et de la foi dans le témoignage des hommes, puisque par elle nous jugeons, avec évidence et certitude, des choses mobiles et successives que nous présente l'expérience, d'après la vérité immuable et éternelle. C'est en cela que, selon saint Augustin, se révèle la ressemblance de l'âme raisonnable avec Dieu, subsistant en trois personnes.

480. Il ne faut pas perdre de vue cette observation pour bien entendre ce que saint Augustin dit plus loin dans le même ouvrage : « Comme les choses visibles et palpables sont présentes aux sens corporels dans les divers lieux où elles se trouvent, ainsi les vérités intelligibles sont présentes aux regards de l'esprit, non pas en divers lieux, mais dans la nature incorporelle (dans l'idée) [1]. » Certains philosophes

[1] In natura incorporali sic intelligibilia præsto sunt mentis aspec-

croient que dans ces paroles se trouve exprimée, de la manière la plus nette, l'intuition immédiate des choses idéales. Sans doute, saint Augustin insiste, dans ces passages, sur la vérité que Platon opposait aux sensistes sceptiques, savoir, que, comme les sens ont leur sphère, le monde des phénomènes, ainsi la raison a son objet propre, le monde intelligible, qui seul contient ce qui est véritablement vrai et véritablement réel, c'est-à-dire la vérité éternelle. Mais, bien certainement, il ne veut pas affirmer pour cela que la raison connaisse les vérités intelligibles *de la même manière* que les sens connaissent les choses matérielles. Autrement on devrait conclure de ces paroles, non-seulement que la raison contemple les idées aussi immédiatement que les sens perçoivent les phénomènes, mais encore que, comme il suffit d'ouvrir les yeux pour voir, d'un seul regard et avec toute la clarté et la précision possibles, mille et mille objets divers, ainsi la raison perçoit au moyen d'une seule pensée les essences intelligibles de toutes les choses, aussitôt qu'elle commence à penser. Saint Augustin, au contraire, parle à cet endroit même des difficultés que nous avons à vaincre pour parvenir aux connaissances intellectuelles. Dans le même ouvrage, il blâme les platoniciens assez téméraires pour croire que, « par leurs seuls efforts, ils pourraient arriver à l'intuition de Dieu, parce que quelques-uns d'entre eux avaient réussi à élever le regard de l'esprit au-dessus des choses créées, et avaient atteint, dans une certaine mesure, la lumière de la vérité immuable. » « S'ils pouvaient, dit saint Augustin, voir en elle-même cette essence sublime immuable qu'ils ont connue par les créatures, ils connaîtraient par elle non-seulement toute la nature avec les lois qui la régissent, mais encore tous les événements passés, présents et futurs, qui intéressent le genre humain. »

tibus, sicut ista in locis visibilia et contrectabilia corporis sensibus. (*De Trinit.*, lib. XII, c. 14.)

Cependant ils doivent chercher à connaître peu à peu, et avec de pénibles efforts, les diverses espèces de créatures, leur origine, les phases de leur existence, et, dans ce but, recourir non-seulement à l'expérience personnelle, mais encore à celle d'autres hommes [1]. Dans le passage qui nous occupe, saint Augustin ajoute une pensée importante pour cette discussion : « Les choses visibles qui sont séparées dans l'espace existent dans les idées d'une manière incorporelle et supérieure à l'espace, et les mouvements (événements) qui se succèdent dans le temps ont dans les idées une existence intelligible, supérieure au temps. Toutefois il n'est donné qu'à un petit nombre d'hommes de saisir cette réalité transcendante des choses, et ceux-là mêmes ne peuvent jeter sur elle qu'un regard fugitif. » En général, nous oublions bien des fois, ce que nous connaissons de l'être idéal, soit par nos études personnelles, soit par l'instruction, en sorte que nous sommes réduits à réapprendre souvent les mêmes choses. Donc, en disant que le monde intelligible est présent à l'esprit, comme le monde des corps l'est aux sens, saint Augustin n'entendait pas soutenir que la raison perçoive les vérités idéales de la même manière que les sens connaissent les choses sensibles.

Mais ce qui est de la plus haute importance pour notre question, c'est que, à l'endroit même où, selon nos adversaires, il se prononce si formellement en faveur de l'intuition intellectuelle, saint Augustin déclare sans détours que *nous arrivons à la connaissance intellectuelle par la perception des sens*. « Nous ne nous formons jamais, dit-il, l'idée d'un corps sans nous représenter auparavant, par l'imagination, une chose qui existe dans l'espace. » « Si la raison perçoit l'harmonie des sons qui passent, concevant cette harmonie telle que (par son être idéal) elle persiste dans le silence et en dehors du temps, c'est que, par un ra-

[1] *De Trin.*, lib. IV, c. 14. (Voir plus haut, n. 58.)

pide regard, elle s'est formé l'*idée* de ce que l'oreille avait perçu (de l'harmonie) et qu'elle a déposé cette idée dans les profondeurs de la mémoire[1]. » Or, en parlant ainsi, le saint docteur ne montre-t-il pas clairement qu'il partageait la doctrine des scolastiques sur l'abstraction?

481. Cependant rien n'est décisif dans cette controverse comme la doctrine de saint Augustin sur la différence qui existe entre la connaissance de l'homme et celle que possède l'ange dans la béatitude céleste. « La connaissance, dit-il, présuppose la chose connue. Or les choses sont plus tôt dans le Verbe, par qui tout a été fait, qu'en elles-mêmes. L'esprit humain perçoit donc les choses qui ont été faites avant tout par les organes du corps et se forme d'elles une connaissance qui correspond à sa faiblesse. Scrutant ensuite leurs causes, il cherche à s'élever jusqu'à celles qui existent invariablement dans le Verbe de Dieu, pour connaître ainsi les perfections invisibles de Dieu par les choses créées. Au contraire, l'ange, uni au Verbe divin par une charité pure et parfaite, existant avant toutes les autres choses, voyait dans le Verbe de Dieu les choses avant qu'elles fussent créées; et c'est ainsi que les choses, quand Dieu dit : « qu'elles soient », ont commencé à exister plus tôt dans la connaissance de l'ange que dans leur propre nature[2]. » Saint Augustin, remarquons-le, ne parle pas ici

[1] Neque enim sicut manet v. g. quadrati corporis incorporalis et ncommutabilis ratio, sic in ea manet hominis cogitatio; si tamen ad eam sine phantasia spatii localis potuit pervenire. Aut si alicujus artificiosi et musici soni per moras temporis transeuntis numerositas comprehendatur, sine tempore stans in quodam secreto altoque silentio, tamdiu saltem cogitari potest, quamdiu potest ille cantus audiri . tamen quod inde rapuerit etiam transiens mentis aspectus et quasi glutiens in ventrem ita in memoriam reposuerit, poterit recordando quodam modo ruminare et in disciplinam, quod sic addicerit, trajicere. (*De Trinit.*, lib. XII, c. 14.)

[2] Mens humana prius hæc, quæ facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanæ modulo capit: et deinde quærit eorum causas, si quomodo possit ad eas pervenire

de la connaissance que les anges peuvent avoir par leurs forces naturelles, mais de celle qui est leur partage, « parce qu'ils adhèrent à Dieu par une charité sainte et surnaturelle. » Et c'est ainsi que nous trouvons dans cette doctrine de saint Augustin les principes fondamentaux de la théorie des scolastiques sur la connaissance. Dans cette vie, nous devons partir des choses sensibles pour nous élever à la connaissance des choses intelligibles et divines, nous connaissons les causes par les effets. Connaître par lui-même le principe suprême des choses, et comprendre par lui tout ce qui est ou arrive, c'est une prérogative réservée aux bienheureux qui voient Dieu face à face.

482. On cite encore le passage dans lequel saint Augustin non-seulement déclare que nous jugeons de tout selon la vérité immuable, mais encore explique la faculté que nous avons de connaître ainsi, parce que notre âme, quant à son être spirituel, est unie à Dieu, la vérité immuable, et que la lumière de l'éternelle vérité touche intimement l'âme humaine pour imprimer en elle les idées que contient cette lumière, comme un sceau imprime l'image gravée sur lui.

Gerdil s'appuie principalement sur ce que dit saint Augustin de l'union de l'âme avec Dieu; sans doute parce que les paroles du saint Docteur ont quelque ressemblance avec l'hypothèse qui sert de base à tout le système de Malebranche. Mais il ne fait pas attention que dans ce système on ne doit pas se contenter d'une union quelconque entre Dieu et l'esprit humain, ni même de toute union qui engendre la connaissance; on doit y soutenir et on sou-

principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia ejus per ea, quæ facta sunt, intellecta conspicere... Mens vero angelica pura caritate inhærens Verbo Dei, postea quam illo ordine creata est, ut præcederet cetera, prius ea vidit in Verbo Dei facienda, quam facta sunt: ac sic prius in ejus fiebant cognitione, cum Deus dicebat, ut fierent, quam in sua propria natura. (*De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 32.)

tient en effet une union par laquelle Dieu se révèle immédiatement à l'âme, en s'unissant à elle *comme l'objet intelligible*. Or, dans les paroles citées de saint Augustin, trouve-t-on exprimée une *telle* union? Nullement. Le saint Docteur parle sans doute d'une certaine union de notre âme avec les idées, en vertu de laquelle nous jugeons par ces idées des choses corporelles; mais il n'affirme point ici, ce qu'il nie expressément ailleurs, que, pour concevoir intellectuellement les choses sensibles, nous devions voir en Dieu les idées éternelles. Il ajoute au contraire aussitôt: « Nous jugeons des choses corporelles par la nature (le concept) des dimensions et des figures; car la raison comprend que la nature des choses reste toujours la même [1]. » Cette doctrine s'accorde parfaitement avec celle de saint Thomas. Nous jugeons des choses par les concepts que l'esprit humain forme instinctivement d'après les lois inhérentes à sa nature, lorsque les choses apparaissent à ses sens. Toutefois notre âme ne pourrait pas former ces concepts, si elle ne participait par la raison à la lumière incréée dans laquelle sont contenus d'une manière éminente tous les concepts. Cette participation suppose sans doute une certaine union de notre âme avec Dieu, une certaine influence réelle de Dieu sur nous. N'existant nous-mêmes, ainsi que toutes les autres créatures, que par une opération persévérante de Dieu, l'Être absolu, nous ne pouvons penser et juger que parce que Dieu, *la sagesse absolue*, nous en donne continuellement la faculté (n. 59). C'est donc à cette influence par laquelle Dieu, qui est la vérité et la sagesse même, donne à notre âme la

[1] Sublimioris (quam sensus) rationis est, judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quæ nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent, atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eos possemus judicare de corporalibus. Judicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit. (*De Trinit.*, lib. XII, c. 2.)

lumière de la raison, que saint Augustin fait allusion, quand il dit : « Nous ne pourrions concevoir les choses par des concepts immuables, *nisi aliquid nostrum rationibus sempiternis subjungeretur*, » — ou bien, comme il s'exprime immédiatement après : « *Nisi rationali mentis nostræ substantiâ subhæreremus incommutabili veritati.* » Mais que ces expressions « *subjungi* et *subhærere* » renferment une vision de l'éternelle vérité, on le suppose tout-à-fait arbitrairement, pour rendre ces textes favorables au système de Malebranche.

483. Et faut-il expliquer autrement ces paroles de saint Augustin : « Les saints comme les pécheurs connaissent les lois immuables de la justice, parce qu'ils ont été touchés par la lumière de la vérité éternelle? » Au contraire; car dans ce passage même qu'on cite, je dirais, d'un air triomphant, on trouve une nouvelle preuve de la justesse de l'interprétation donnée à tous les autres passages que nous avons discutés. « Les impies eux-mêmes, dit le saint, savent apprécier avec justesse la conduite morale des hommes. Pourquoi le peuvent-ils, sinon parce qu'ils connaissent les règles d'après lesquelles tout homme doit vivre, quoiqu'ils ne vivent pas eux-mêmes conformément à ces règles? Où donc les voient-ils? Ce n'est pas dans leur propre nature; car leur âme est sujette aux changements, tandis que ces règles sont immuables; ni dans une qualité de leur âme, puisque celle-ci n'est pas sainte. Où donc se trouvent inscrites ces lois d'après lesquelles l'homme même injuste juge ce qui est juste? Où, sinon dans le livre de la lumière qui s'appelle la vérité? » Or saint Augustin dit-il que les saints et les impies *lisent* dans cette lumière comme dans un livre? Non pas. « C'est de là que toute loi juste dérive (littéralement : est copiée), et est transportée dans le cœur de l'homme qui pratique la justice, non en ce sens qu'elle passe elle-même dans l'homme, mais parce qu'elle est imprimée en lui, comme la forme

le l'anneau passe dans la cire sans se détacher de l'anneau[1]. »

A ceux qui nous opposeraient ces dernières paroles, nous pourrions répliquer que cette impression de l'image de la justice éternelle, dépendant d'une vie sainte et vertueuse, doit s'entendre plutôt d'une certaine transfiguration de l'homme sur le modèle du Christ; car dans l'Écriture sainte, comme dans les saints Pères, cette transformation est souvent figurée par le symbole d'une bague à cacheter ou d'un sceau. Or saint Augustin pouvait parler de cette transformation, puisqu'elle nous donne une connaissance plus parfaite des lois morales. Mais, en supposant qu'il ait parlé de la seule connaissance, il est toujours certain que cette connaissance qui n'est accordée qu'aux justes ne peut être naturelle et même essentielle à tous les hommes; en d'autres termes, que ce ne peut être la connaissance dont parlent nos adversaires. Toutefois, faisons encore abstraction de ce point de vue, et supposons que saint Augustin parle de la connaissance originelle et indélébile de la loi morale. Qu'est-ce qu'il a pu vouloir représenter par ce symbole de la bague ou du sceau, sinon ce que disait saint Thomas expliquant ces paroles? « La vérité existe non-seulement en Dieu, mais encore, par son influence sur nous, dans notre âme, puisque celle-ci est une image de la sagesse divine par la lumière de la raison qui contient les principes. » — Enfin que veut-on conclure de ce que dit saint Augustin en parlant du pécheur? « Celui qui ne pratique pas la justice, tout en comprenant ce qu'il doit faire, se détourne de la lumière, bien qu'il soit touché

[1] Ubinam sunt istæ regulæ scriptæ, ubi quid sit justum et injustum (homo) agnoscit, ubi cernit habendum est, quod non habet? Ubi ergo scriptæ sunt, nisi in libro lucis illius, quæ veritas dicitur? Unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis, qui operatur justitiam non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit et annulum non relinquit. (*De Trin.*, lib. XIV, c. 15.)

par elle[1]; » c'est-à-dire, il connaît la vérité même contre son désir. Mais ce contact est-il nécessairement tel que la lumière dont parle saint Augustin, c'est-à-dire Dieu, se manifeste d'abord lui-même au pécheur, pour manifester ensuite en lui les lois morales? Ne pourrait-il pas consister, au contraire, dans une influence de Dieu sur notre âme par laquelle il conserve en nous la lumière créée de la raison, et, en nous dirigeant, lorsque nous faisons usage de cette lumière, il nous fait connaître d'abord les principes de la morale, par la nature même des choses, pour nous élever ensuite à la connaissance de sa justice divine, de la justice absolue? La lumière divine touchant nos âmes ne peut-elle pas se comparer à cette action incessante de Dieu qui nous rend capables de percevoir d'abord les concepts et les principes d'après lesquels nous jugeons des choses créées, pour découvrir ensuite par ces principes, reconnus immuables, Dieu lui-même, l'Être immuable et éternel, dans lequel seul ils peuvent avoir leur fondement suprême? Nous ne comprenons donc pas que Gerdil, en citant ces paroles de saint Augustin, ait pu dire: « Impossible de ne pas reconnaître en elles l'opinion de Malebranche. »

484. Toutefois Gerdil rattache ces passages à quelques autres dans lesquels saint Augustin aurait dit que la vérité éternelle, Dieu, « est la seule lumière qui illumine notre intelligence et qui l'illumine, parce qu'il est immédiatement présent à l'esprit comme l'archétype de toutes les idées[2]. » Dans les passages cités comme contenant les propositions qu'enseigne l'école de Malebranche, le saint Docteur s'applique à élucider tantôt l'une, tantôt l'autre de deux vérités qui ont une certaine connexion. L'une est que nous ne pourrions rien apprendre par l'enseignement extérieur, si

[1] Qui vero non operatur et tamen videt, quid operandum sit, ipse est, qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur. (*De Trinit.*, lib. XIV, c. 15.)

[2] *Dissert. prélim.*, n. 17, 18.

Dieu ne nous éclairait intérieurement; et l'autre, que notre âme reçoit cette lumière intérieure, non d'un être créé, quel qu'il soit, mais de Dieu lui-même, en sorte que par sa raison l'homme se trouve uni à Dieu lui-même. Saint Augustin prouve la première de ces vérités par la parole de Dieu, disant que Dieu seul mérite d'être appelé notre Maître, et saint Bonaventure fait remarquer que les deux vérités sont contenues dans les paroles du saint Évangile : « Celui-là était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. » Dans l'explication des paroles de saint Augustin, saint Bonaventure s'accorde pleinement avec saint Thomas. En traitant de la doctrine des scolastiques sur l'origine de nos connaissances, il établit que la raison, outre la faculté de recevoir les concepts et de connaître par eux, possède une force par laquelle les concepts sont engendrés dans l'âme, *l'intellect agent*. Il se fait ensuite l'objection que, selon saint Augustin, Dieu lui-même est la lumière qui éclaire notre âme. Comme nous l'avons déjà vu, les scolastiques appelaient lumière de la raison la vertu d'engendrer les concepts, tandis qu'ils comparaient à la vision qui perçoit la lumière la faculté de connaître au moyen des concepts. Or voici la réponse de saint Bonaventure : « Dieu est appelé par saint Augustin *la lumière de notre âme*, non pas comme s'il n'y avait en nous aucune lumière qui fût la cause immédiate de notre connaissance, mais parce qu'il produit en nous cette lumière. Car, de même que dans les autres créatures, Dieu a mis dans notre âme les forces nécessaires, pour qu'elle puisse exercer l'activité qui la distingue [1]. »

[1] Quidam dicere voluerunt, quod intellectus agens sit intelligentia separata : intellectus autem possibilis sit anima corpori conjuncta. Et modus iste dicendi et ponendi fundatus est super verba philosophorum, qui posuerunt animam rationalem illustrari a decima intelligentia (substantia intellectiva seu Angelo) et perfici ex conjunctione ad illam. Sed iste modus dicendi falsus est et erroneus. Nulla

Dans un autre endroit, saint Bonaventure soutient que pendant cette vie nous ne pouvons connaître Dieu autrement que par le moyen des créatures, et il rappelle encore l'objection puisée dans la doctrine de saint Augustin. « Connaître Dieu par les créatures, c'est le connaître par un intermédiaire; or, selon saint Augustin, l'esprit humain reçoit immédiatement de la vérité (c'est-à-dire de Dieu lui-même) sa forme ou la perfection qui lui est propre[1]. » Et il répond à cette difficulté en distinguant une double cause de la connaissance : celle qui rend l'intelligence capable de connaître ou la dispose à l'acte, et celle qui produit la force intellective même. Saint Augustin ne parle pas de la première, et, en appelant notre connaissance immédiate, il ne conteste donc pas que nous connaissions Dieu par les créatures, mais il traite de l'origine qu'il faut assigner à la faculté même de connaître, et il prouve qu'elle vient immédiatement de Dieu, et qu'elle ne nous a pas été donnée par un ange, comme l'ont rêvé certains philosophes. C'est pour-

enim substantia creata potentiam habet illuminandi et perficiendi animam proprie intelligendo, immo secundum mentem immediate habet a Deo illuminari, sicut in multis locis Augustinus ostendit. Alius modus intelligendi est, quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dixit et ostendit, quod lux, quæ nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quæ nos dirigit, Deus est, juxta illud Joannis : Erat lux vera, etc. Iste autem modus dicendi, etsi verum ponat et fidei catholicæ consonum, nihil tamen est ad propositum, quia cum animæ nostræ data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus : sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cujuslibet creaturæ, dedit talem vim activam per quam exiret in operationem propriam, sic credendum est indubitanter, quod humanæ animæ non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita ut uterque sit aliquid ipsius animæ. (*In lib.* II, dist. XXIV, p. 2, a. 1, q. 1.)

[1] Cognitio per vestigium (creaturæ) est cognitio per medium; sed mens, ut dicit Augustinus, immediate ab ipsa veritate formatur; ergo talis cognitio non convenit humanæ naturæ. (*In lib.* I, dist. III, p. 1, a. 1, q. 4.)

quoi, selon le Docteur séraphique, Dieu lui-même est par excellence l'objet de notre raison, c'est-à-dire l'objet dans la possession intellectuelle duquel notre esprit trouve sa perfection et sa béatitude[1]. Car, comme l'enseigne saint Thomas en traitant de la même vérité, la perfection la plus haute d'un être consiste à revenir par son activité au principe d'où il est parti[2]. — Donc, au jugement de ces deux illustres docteurs, saint Augustin n'a point affirmé, comme le croit Gerdil, que « Dieu soit la *seule* lumière de notre âme », et encore bien moins « qu'il éclaire l'âme, parce qu'il lui serait immédiatement présent comme l'archétype de toutes les idées ». Au contraire, d'après ces mêmes docteurs, saint Augustin aurait enseigné avec eux que Dieu est par excellence et dans le sens le plus noble du mot la lumière de notre âme, parce qu'il crée et conserve en elle la vertu par laquelle elle peut rendre les choses intelligibles pour la raison. Il nous reste à examiner si les paroles de saint Augustin qu'on nous oppose peuvent être interprétées dans le sens que leur donnent ces deux célèbres scolastiques.

485. Dans le traité *De magistro*, saint Augustin dit : « Pour toutes les choses que nous comprenons, nous *consultons*, non celui qui parle, ni le bruit extérieur de sa parole, mais la vérité qui est présente à l'esprit dans l'intérieur, quoique ce soit peut-être la parole qui nous avertisse de consulter. » D'où il conclut que « nous consultons celui

[1] Duplex est medium, scilicet disponens et efficiens. De primo medio non debet intelligi, quod dixit Augustinus, sed de secundo, quoniam Deus est medium efficiens et objectum ipsius mentis. Illud autem verbum dicit Augustinus contra philosophos, quorum opinio erat, quod mens non conjungeretur æternæ veritati immediate, sed mediante aliqua intelligentia (id est substantia intellectiva seu Angelo). (*In lib.* I, dist. III, p. 1, a. 1, q. 4.)

[2] Ultima perfectio uniuscujusque agentis est, quod possit pertingere ad suum principium. (*Quæst. disput.* 9, *de spirit. creatura*, a. 10.)

qui est la vertu immuable de Dieu et la sagesse éternelle [1] ». Voici le sens de ces paroles d'après saint Thomas et saint Bonaventure : « L'enseignement que nous recevons des hommes, nous le comprenons et nous le jugeons au moyen des vérités qui sont évidentes pour toute intelligence et qui se trouvent comme leurs lois au fond de tous nos jugements. Donc, toutes les fois que nous comprenons quelque chose, nous sommes instruits par Dieu lui-même, parce que seul il nous donne la lumière dans laquelle nous connaissons ces vérités, et qu'il nous fait ainsi participer à la sagesse éternelle qui est en lui. » — Or cette interprétation est-elle forcée, peu naturelle ? Qu'on se rappelle combien de fois des chrétiens pieux disent qu'ils consultent Dieu au dedans d'eux-mêmes pour savoir comment ils doivent agir, et même ce qu'ils doivent penser de certaines choses. Or veulent-ils dire par là qu'ils voient Dieu au fond de leur âme et en lui toutes les vérités [1] ? Leur pensée n'est-elle pas plutôt qu'ils examinent à la lumière des vérités révélées par Dieu ce que leur disent les hommes ? Et sans doute, nous pouvons ajouter qu'en agissant ainsi, ils sont instruits par Dieu lui-même. De même que Dieu nous éclaire au moyen des vérités de la foi, de même il nous instruit par celles qui sont évidentes pour la raison. Dans les unes comme dans les autres il nous donne des principes par lesquels nous pouvons juger de beaucoup d'autres vérités.

Saint Augustin dit plus loin dans le même traité que, dans cette lumière intérieure de la vérité qui éclaire l'homme intérieur, nous contemplons comme présent ce qui est

[1] De universis, quæ intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus, admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, i. e. incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia. (Tom. I, *De magistro*, c. 11.)

objet de la connaissance intellectuelle[1]. Et voilà le second passage que cite Gerdil à l'appui de son opinion. Nous avons déjà vu que saint Augustin, aussi bien que saint Thomas, admet, outre la vérité qui est au-dessus de nous (la vérité absolue), une vérité qui est au-dedans de nous-mêmes. Il nous est donc permis d'entendre par la vérité, dans la lumière de laquelle nous percevons l'intelligible, la vérité qui est en nous, la lumière de la raison avec les principes qu'elle contient. — Du reste, en supposant même que le terme « vérité » soit ici synonyme de Dieu, saint Augustin dirait seulement que nous connaissons dans la lumière par laquelle Dieu nous éclaire (*luce veritatis, quâ interior homo illustratur*), et nullement que Dieu illumine notre intelligence en se manifestant à elle par lui-même, ni par conséquent que la lumière dans laquelle nous connaissons tout soit l'idée de Dieu.

486. On a voulu voir encore ce dernier sens dans ces paroles : *Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quæ intelligibiliter lucent omnia.* En s'exprimant ainsi, dit-on, saint Augustin déclare, comme Malebranche, que tout ce qui est évident pour la raison, celle-ci le connaît *en Dieu,* c'est-à-dire parce qu'elle connaît Dieu. Mais pourquoi, en nous opposant ces paroles, les isole-t-on de l'ensemble des idées qu'expose saint Augustin? Elles sont empruntées à la prière par laquelle le saint Docteur commence ses *Soliloques.* Dans cette prière il appelle Dieu « Père de la vérité, Père de la sagesse, Père de la bonté et de la beauté, et *Père de la lumière intelligible* ». Et puis il s'adresse à Dieu comme à celui qui « est la vérité, la vie et la béatitude par excellence, parce qu'en lui, de lui et par lui tous les êtres qui sont vrais, qui vivent et qui sont bienheureux, possèdent la vérité, la vie et la

[1] Cum vero de iis agitur, quæ mente conspicimus, ea quidem loquimur, quæ præsentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ille, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur. (*De mag.*, c. 13.)

béatitude[1] ». Évidemment, saint Augustin veut ici développer la pensée de l'Apôtre auquel il avait emprunté même ses expressions : « C'est de lui, et par lui et en lui que sont toutes choses, » parce que toutes tirent leur origine de Dieu qui les a produites, et qu'elles subsistent par la toute-puissance divine[2]. Sans aucun doute, quant à la vie et à la béatitude, les passages cités expriment seulement que les créatures reçoivent leur vie et leur béatitude de Dieu. Donc, quand il s'agit des choses vraies et intelligibles, le saint Docteur ne veut encore affirmer qu'une seule chose, c'est que Dieu est le fondement suprême de toute vérité, et il est la cause qu'elle est intelligible, évidente pour nous. D'après l'interprétation donnée communément aux paroles corrélatives de l'Apôtre, nous avons appliqué à la puissance divine qui embrasse tout l'expression *in quo* qui semble favoriser l'opinion de nos adversaires. On peut sans doute dire aussi que tout ce qui est est en Dieu, en ce sens que l'essence divine contient d'une manière supérieure (*eminenter*) toutes les choses. Ainsi entendu, le passage de saint Augustin dirait seulement que toute lumière et toute vie distinctes de Dieu ont leur archétype en Dieu, la lumière et la vie par excellence. Toutefois l'interprétation que nous avons donnée plus haut est la plus naturelle. Saint Augustin résume ici en peu de mots ce que plus loin il enseigne, dans le même ouvrage, avec plus d'étendue, comme nous l'avons déjà vu. De même que le soleil non-seulement

[1] Te invoco Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quæ vera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quæ sapiunt omnia. Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quæ vere summeque vivunt omnia. Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quæ beata sunt omnia. Deus bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quæ pulchra sunt omnia. Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quæ intelligibiliter lucent omnia. (*Soliloq.*, lib. 1, c. 1.)

[2] Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. (*Rom.*, XI, 36.)

brille lui-même, mais encore rend visibles toutes les choses que nous pouvons voir, de même Dieu non-seulement est souverainement intelligible, mais encore il rend intelligibles tout ce que nous connaissons [1].

487. Mais voici que Gerdil nous oppose des passages dans lesquels saint Augustin déclarerait sans détours que nous connaissons Dieu sans aucune interposition des créatures, *nullâ interpositâ creaturâ*. Si saint Augustin s'était réellement exprimé de la sorte, il aurait été inutile de recueillir dans ses œuvres tant d'autres témoignages. Mais voyons de quoi il s'agit dans ces textes et quelle est l'interposition des créatures qu'ils excluent. Le saint Docteur termine son traité *De la vraie religion* en exhortant les chrétiens à diriger leurs adorations et leur culte vers Dieu lui-même, et non vers les créatures. Après avoir parlé des autres créatures, il fait aussi mention des anges. Cherchant à expliquer pourquoi même le dernier des hommes doit adorer, non les anges, mais celui qui est l'objet des adorations de l'ange même le plus élevé dans la hiérarchie céleste, il donne pour raison que l'homme ne reçoit pas moins que l'ange la sagesse et la connaissance de la vérité de Dieu seul, qui est la sagesse infinie et la vérité immuable [2]. Il développe en-

[1] Citons encore sur ce point un passage de saint Thomas : Id quod facit in nobis intelligibilia actu (*c'est-à-dire, suivant l'expression de saint Augustin* : quo nobis intelligibilia lucent) per modum luminis participati (*à l'instar de la lumière répandue dans l'atmosphère*) est aliquid animæ... illud vero, quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. Unde Augustinus dicit (*Soliloq.*, lib. I, c. 5) : Promittit ratio se demonstratura Deum meæ menti, ut oculis sol demonstratur : nam mentis quasi oculi sunt sensus animæ. Disciplinarum autem quæque certissima talia sunt, qualia illa, quæ sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est ipse, qui illustrat. (*De Spirit. creat.*, a. 10.)

[2] Quod ergo colet summus Angelus, id colendum est etiam ab homino ultimo, quia ipsa hominis natura id non colendo facta est ultima. Non enim aliunde sapiens Angelus, aliunde homo, aliunde ille verax, aliunde homo, sed ab una incommutabili sapientia et veritate. (Tom. I, *De vera religione*, cap. ult., n. 110.)

suite cette pensée et explique que, comme les bons anges nous invitent à ne pas les vénérer eux-mêmes, mais à adorer comme eux et avec eux la majesté divine, les esprits mauvais cherchent, au contraire, à obtenir des hommes l'adoration due à Dieu seul. Enfin voici comment il conclut : « Que la religion nous unisse donc au seul Dieu tout-puissant ; car entre notre esprit, qui conçoit Dieu, et la vérité, c'est-à-dire la lumière intérieure par laquelle nous la concevons, aucune créature n'est interposée[1]. » Saint Augustin veut donc dire seulement que notre culte religieux doit avoir pour objet non les créatures, mais Dieu seul, parce que notre esprit reçoit la lumière par laquelle il connaît Dieu, non d'une créature, mais immédiatement de Dieu. Il ne s'agit ici aucunement de la manière dont nous connaissons Dieu par le moyen de cette lumière, ou, comme saint Augustin le déclare bien des fois avec l'Apôtre, par le moyen des choses créées.

La même observation s'applique à l'autre passage auquel Gerdil a recours. On y trouve sans doute également la formule : *Nullâ interpositâ creaturâ ;* toutefois saint Augustin ne s'en sert point pour dire que Dieu se manifeste à nous par lui-même et non par les créatures. La pensée qu'il veut exprimer, c'est que Dieu donne à notre âme par lui-même la faculté de connaître, et non par le moyen d'une créature, quelle qu'elle soit. Saint Augustin traite la question : comment notre âme est-elle créée à l'image de Dieu ? « Les choses, dit-il, peuvent être semblables à Dieu de plus d'une manière. Une chose qui possède seulement l'être sans vivre ni penser n'a avec Dieu qu'une ressemblance minime ; si elle existe et vit, sa ressemblance avec Dieu est plus grande. Enfin les êtres doués d'intelligence lui ressemblent

[1] Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo : quia inter mentem nostram, qua illum intelligimus Patrem et veritatem, id est lucem interiorem, per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est. (*De ver. rel.*, n. 113.)

si parfaitement qne parmi les choses créées rien ne peut être plus rapproché de Dieu [1]. » De là saint Augustin conclut ce que nous oppose Gerdil : « *Quare cum homo possit particeps esse sapientiæ secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem Dei, ut nullâ interpositâ creaturâ formetur, et ideo nihil sit Deo conjunctius.* » Par l'homme intérieur il faut entendre l'âme en tant qu'elle est douée d'intelligence. C'est donc principalement selon l'âme qu'il a été donné à l'homme de ressembler à Dieu. Or quel est le vrai sens des paroles par lesquelles saint Augustin désigne cette ressemblance? Le saint docteur, remarquons-le, fait ici un argument en forme. La majeure est : *Quæ sapiunt, ita Deo sunt similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.* La mineure est contenue dans ces paroles : *Quare cum homo possit particeps esse sapientiæ secundum interiorem hominem ;* le reste du passage cité forme la conclusion. — Donc, les paroles qui expriment cette conclusion doivent signifier uniquement ce que contient la majeure, c'est-à-dire que «par sa nature raisonnable l'homme est tellement semblable à Dieu que rien de créé ne peut avoir avec lui une plus grande affinité ». Il est donc clair que dans ces paroles on ne voit pas indiquée, même légèrement, l'union de Dieu avec notre âme que Gerdil croit y trouver exprimée, c'est-à-dire une union par laquelle Dieu se manifesterait à l'âme comme l'archétype de toutes les idées.

Néanmoins ces explications ne dissipent pas toute obscu-

[1] Multis modis dici possunt res similes Deo : aliæ secundum virtutem et sapientiam factæ, quia in ipso est virtus et sapientia non facta; aliæ, in quantum solum vivunt, quia ille summe et primitus vivit : aliæ in quantum sunt, quia ille summe et primitus est. Et ideo, quæ tantummodo sunt, nec tamen vivunt aut sapiunt, non perfecte, sed exigue sunt ad similitudinem ejus,... omnia vero, quæ vivunt et non sapiunt paulo amplius participant similitudinem... Jam porro quæ sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. (*Quæst.*, LXXXIII, q. 51.)

rité. Que signifie la formule : *Nullâ interpositâ creaturâ formatur*, et comment peut-elle être synonyme de : *Similitudine proxima?* Par *forma* saint Augustin entend non-seulement la propriété distinctive de chaque chose, son essence ou l'idée qui la représente, mais encore tout archétype ou idéal d'après lequel une chose est créée. Voilà pourquoi il donne même au Verbe éternel le nom de forme incréée, d'archétype de toutes les créatures[1]. Or, comme le Verbe éternel, en tant qu'archétype, est dans un sens spécial lumière et sagesse, les créatures douées d'intelligence et par là-même capables de sagesse, sont formées sur lui et lui ressemblent plus que toutes les autres, en sorte qu'elles viennent *immédiatement après lui* et qu'aucune créature supérieure ne se trouve placée *entre elles* et *le créateur*. — Toutefois, cela n'empêche pas qu'on trouve exprimée dans ce texte une union immédiate de l'âme avec Dieu, et saint Augustin l'affirme plus loin en termes exprès : *Spiritus ad imaginem Dei nullo dubitante factus accipitur, in quo est intelligentia veritatis : hæret enim veritati, nullâ interpositâ creaturâ.* Mais cette union n'est autre que celle par laquelle Dieu donne aux hommes la faculté de connaître, et ainsi entendu ce passage s'accorde parfaitement avec celui que nous avons discuté plus haut. L'homme reçoit les dons qui le rendent capable de la sagesse, non d'une créature supérieure, mais de Dieu lui-même et sous ce rapport il n'est pas inférieur aux anges; il n'est pas moins que ceux-ci une image de la sagesse incréée. — Nous trouvons absolument les mêmes pensées dans les écrits de saint Thomas. « Si l'homme, dit-il, recevait d'un ange la lumière de la connaissance, il s'ensuivrait que selon sa nature raisonnable il serait créé, non à l'image de Dieu, mais à l'image de l'ange, contrairement aux paroles de l'Écriture sainte :

[1] Verbum est forma quædam, forma non formata, sed forma omnium formatorum. (*Serm.*, 117, al. *De Verbo Dom. Serm.*, 38. Cf. *De lib. arbitrio*, lib. III, c. XVI, n. 44, et cap. XVII, *per totum*.)

« *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* » et : « *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*[1]. »

488. Mais que dans ces paroles le Docteur angélique exprime fidèlement la pensée de saint Augustin, c'est ce que nous pouvons encore conclure d'un autre passage. Expliquant ces paroles : *Da mihi intellectum, ut discam mandata tua,* saint Augustin demande pourquoi le psalmiste s'adresse à Dieu, en le priant de lui donner l'intelligence, puisque nous lisons dans l'Écriture sainte que les anges peuvent faire à l'homme cette grâce. Et voici sa réponse : « Dieu, qui est lumière, éclaire par lui-même les âmes saintes, afin qu'elles comprennent les mystères de Dieu qu'on leur annonce et qu'on leur montre. S'il lui plaît de se servir en cela du ministère d'un Ange, l'Ange peut bien agir dans l'esprit de l'homme, mais seulement pour le préparer à recevoir la lumière de Dieu. Et on dit alors que l'Ange donne l'intelligence à l'homme, comme on dirait d'un architecte qu'il éclaire une maison ou qu'il lui donne du jour, en y faisant une fenêtre. Il n'éclaire pas cette maison d'une lumière qui lui soit propre, il lui donne seulement une ouverture et une entrée, afin qu'elle soit éclairée de la lumière du soleil[2]. » — Or, ne

[1] Si homo participaret lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur, quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum, contra id, quod dicitur Gen. I, 26 : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, i. e. ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum. Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso et bonum a malo ; et de hoc dicitur, Ps. IV, 6 : Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona ? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. (*De spir. creat.*, a. 10.)

[2] Deus per se ipsum, quia lux est, illuminat pias mentes ut ea, quæ divina dicuntur vel ostenduntur, intelligant. Sed si ad hoc ministro utitur Angelo, potest quidem aliquid agere Angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei et per hanc intelligat : sed ita dicitur intel-

voit-on pas clairement ici dans quel sens saint Augustin dit que notre âme reçoit de Dieu lui-même, sans l'interposition d'aucune créature, la lumière de l'intelligence et par ce moyen la forme qu'elle possède comme créature raisonnable? Et ne voit-on pas aussi par le même passage quelle est l'union qui s'établit ainsi entre l'âme et la vérité éternelle? Comme le soleil produit dans un lieu la lumière, dans laquelle les corps deviennent visibles, ainsi Dieu, la vérité éternelle, engendre dans nos âmes la lumière de la raison, dans laquelle les vérités intelligibles deviennent perceptibles pour nous. Ajoutez à toutes ces considérations que saint Augustin déclare expressément : « C'est Dieu qui éclaire l'âme par lui-même de telle manière qu'elle devient capable non-seulement de connaître ce que la vérité (éternelle) lui montre, mais encore, en progressant (dans la science), de s'avancer jusqu'à percevoir la vérité même [1]. » L'illumination divine ne consiste donc nullement en ce que Dieu se révèle à l'âme le premier et qu'il la rende capable par cette première connaissance de connaître d'autres vérités; car, tout au contraire, l'âme connaît d'abord ces vérités particulières, et c'est seulement ensuite qu'elle connaît Dieu, la vérité absolue. Nous trouvons donc dans ces paroles une nouvelle preuve que, pour saint Augustin, connaître dans la vérité éternelle c'est connaître ce que la vérité éternelle rend connaissable et qu'elle éclaire

lectum dare homini, et quasi, ut ita dicam, intellectuare hominem, quemadmodum quisquam dicitur lucem dare domui vel illuminare domum, cui fenestram facit; cum eam non suo luce penetret et illustret, sed tantummodo aditum, quo penetretur atque illustretur aperiat. (*In Psal.*, 118. *Serm.*, 18.)

[1] Eam sic illuminat de seipso, ut non solum illa, quæ a veritate monstrantur, sed ipsam quoque proficiendo perspiciat veritatem. — Inutile de faire remarquer que *illuminat de seipso* est synonyme de *illuminat per se ipse*. Saint Augustin ajoute ici cette expression, parce que, immédiatement avant, il avait parlé de l'opération angélique qui prépare l'âme à recevoir la lumière qui émane de Dieu seul.

en quelque sorte, sans que toutefois nous connaissions la vérité éternelle même et avant toute autre vérité.

489. Pour terminer ces études, jetons encore un regard sur tout ce que nous avons dit de la doctrine des saints Pères. On avait dit en premier lieu que les Pères admettaient une connaissance innée de Dieu. Or nous avons trouvé qu'un seul, Arnobe, se sert d'expressions qui indiquent une connaissance *innée* dans le sens propre et vrai du mot : il dit que l'homme vient au monde avec l'idée de Dieu; mais Arnobe lui-même adoucit son affirmation par l'adverbe *presque*. De cette manière il ne dit autre chose que ce qu'enseignent Tertullien, Clément d'Alexandrie, saint Justin et plusieurs autres Pères, c'est-à-dire que la connaissance de Dieu est pour l'homme très-facile, qu'elle se forme en lui spontanément, et que même elle s'impose à l'esprit de ceux qui n'en voudraient pas. Nous avons fait observer, en outre, que la connaissance de Dieu, si elle était vraiment innée, pourrait bien être appelée immédiate quant à son origine, mais qu'elle n'est pas pour cela immédiate quant à sa nature intrinsèque. Car, dans cette hypothèse, elle serait à la vérité donnée avec l'existence, mais rien n'empêcherait qu'elle fût une conception de Dieu par le moyen de concepts analogiques, c'est-à-dire, de concepts dont l'objet propre et immédiat serait des choses créées. Ce serait alors un mode de connaissance tout autre que l'intuition intellectuelle. Or tous ces écrivains ecclésiastiques déclarent en outre, et presque toujours dans les passages mêmes qu'on nous oppose, que nous recevons, par la considération des œuvres de Dieu et notamment de sa providence, cette connaissance de Dieu qu'ils appellent une connaissance déposée en nous par la nature même, implantée, et, si l'on veut, innée.

Si, en outre, les saints Pères représentent Dieu comme l'auteur de la connaissance que nous avons de lui et l'appellent la *lumière* qui nous éclaire, ils n'affirment pas

que par cette illumination il se fasse lui-même l'objet immédiat de notre connaissance; mais ils expliquent, avec les scolastiques, par le moyen d'une action ou d'une influence divine, que la raison connaît Dieu par sa manifestation dans la création et dans nous-mêmes. Enfin, nous avons trouvé sans fondement aucun l'opinion de ceux qui affirment que Clément d'Alexandrie et son disciple Origène ont admis ce qu'on nomme de nos jours la *foi rationnelle,* fondée sur le sentiment, et par laquelle on percevrait Dieu en vertu d'un certain instinct spirituel. Cependant, encore que ces Docteurs chrétiens se soient rapprochés de Platon sous plusieurs rapports et aient profité de ses spéculations pour défendre la religion chrétienne, il est certain que, dans la question relative à la méthode et aux principes de la philosophie, ils se montrent plutôt partisans de la théorie d'Aristote. Non-seulement les Pères que nous venons de citer, mais encore Tertullien, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Damascène, quoiqu'on nous les oppose, se prononçaient nettement et d'une manière très-explicite pour la théorie tant combattue des scolastiques. Ils enseignaient, en effet, que l'âme humaine n'arrive aux représentations intellectuelles qu'au moyen des perceptions sensibles; car, tant qu'elle est unie aux corps, elle ne perçoit les choses spirituelles et, à plus forte raison, les choses divines, qu'à travers des concepts empruntés au monde sensible.

Pour ce qui est de saint Augustin en particulier, nous ne contesterons pas qu'on puisse être porté à entendre quelques-unes de ses assertions dans le sens de Malebranche, surtout si l'on s'est laissé fasciner par cette théorie. Mais, supposé qu'après mûr examen le vrai sens de ses paroles restât obscur, ne devrions-nous pas les interpréter conformément à la doctrine si claire, si nette et si unanime de tous les autres Pères? Et si c'était impossible, nous n'aurions qu'un parti à prendre : ce serait de l'aban-

donner; car il serait seul de son opinion. Mais rien ne nous y force, car saint Augustin s'explique lui-même. Bien qu'il exprime souvent des pensées qu'on ne trouve guère chez d'autres Pères de l'Église, il a su les mettre parfaitement en harmonie avec la doctrine commune. Bien des fois il déclare expressément que les philosophes païens n'ont pu connaître Dieu que par ses œuvres, et il expose la méthode dont l'intelligence doit se servir pour s'élever des choses corporelles aux choses spirituelles, et de celles-ci jusqu'à l'essence immuable de Dieu. En outre, quand il démontre l'existence de Dieu, la vérité absolue, par les vérités nécessaires et éternelles dont nous trouvons en nous la connaissance, il dit encore avec une netteté parfaite que, par cette voie même, les perfections invisibles de Dieu sont rendues manifestes et visibles au moyen des choses créées. Saint Augustin lui-même, longtemps avant saint Thomas, nous explique, par la comparaison empruntée au soleil et à la lumière, *dans quel sens* nous voyons tout dans la vérité immuable et éternelle. Cette vérité se compare au soleil, l'intelligence à l'œil, les diverses vérités ou les principes, sur lesquels repose notre science, aux corps visibles. Comme l'œil débile, bien qu'il voie les corps dans la lumière du soleil, ne peut pas fixer son regard sur le soleil même, ainsi l'intelligence, quoiqu'elle connaisse les principes dans la lumière que verse la vérité éternelle, ne peut pas élever son regard vers l'essence immuable de Dieu. D'ailleurs, ces vérités intelligibles ne sont pas Dieu, mais elles diffèrent de Dieu autant que la terre du ciel. Voilà pourquoi, d'après saint Augustin aussi bien que d'après les scolastiques, nous ne les connaissons que par l'abstraction des choses sensibles. C'est ce que nous avons vu clairement exprimé dans les passages mêmes où, selon Gerdil, saint Augustin aurait affirmé la vision intellectuelle dans les termes les plus explicites. La même pensée se retrouve encore dans les paroles du saint Docteur, quand il dit que

nous arrivons seulement par degrés et au moyen de l'expérience à nous former les concepts par lesquels nous concevons les choses qui passent. Enfin, ce qui dissipe jusqu'à l'ombre du doute, c'est que saint Augustin, dans les termes les moins équivoques, fait consister la différence entre la connaissance des esprits bienheureux et celle de l'âme humaine en ce que dans la béatitude les esprits voient les créatures dans leur archétype éternel, dans le Verbe incréé, tandis que l'homme doit d'abord connaître les choses au moyen des sens, pour s'en former ensuite des concepts, autant que le permet sa faiblesse, et, en réfléchissant sur leurs causes, arriver à une certaine connaissance de la réalité éternelle qu'elles ont en Dieu. Or saint Augustin ne déclare-t-il pas ainsi que c'est la méthode analytique qui nous conduit à la connaissance supérieure, tandis que la méthode synthétique qui commence par l'intuition de l'Absolu, constitue, pour parler comme Suarez, une métaphysique qui convient plutôt aux esprits bienheureux dans le ciel qu'aux hommes qui vivent encore sur la terre ?

CHAPITRE IV.

LES CHOSES RELATIVES OU CONTINGENTES NE PEUVENT ÊTRE CONNUES *à priori*.

490. Si la philosophie synthétique est dans l'erreur, parce qu'elle veut partir de l'Absolu, elle ne se trompe pas moins dans le problème qu'elle entreprend de résoudre, quand elle veut démontrer *à priori* par l'Absolu l'existence comme la nature des choses relatives ou conditionnelles. — Pour résoudre ce problème, elle suppose que tous les êtres se forment et se développent de l'Absolu par le moyen de la pensée, et elle pose ainsi comme principe suprême de toute science une thèse qui a toujours été regardée par les philosophes chrétiens (et ils ne sont pas les seuls) comme la source des plus graves erreurs. Nous avons déjà fait remarquer que c'est une manière étrange de discuter que de présupposer comme un principe ce qu'il s'agit précisément de prouver. Cette observation s'applique déjà au problème qu'on veut résoudre. Si l'on entreprend de prouver *à priori*, en partant de Dieu, l'existence et la nature du monde, on suppose que son origine et sa nature aient dans l'essence divine un principe nécessaire. Or les philosophes chrétiens ont enseigné de tout temps que Dieu a été déterminé à créer, non par un attribut de son essence divine, mais par le choix de sa libre volonté, en sorte que l'Être de Dieu est seul nécessaire et que le monde est conditionnel et contingent quant à son existence comme à sa nature.

Mais sur ce point Günther lui-même se pose en adversaire de la doctrine ancienne. Il admet à la vérité que la philosophie ne peut pas placer son point de départ dans l'Absolu; mais il croit que, si l'on a connu l'Absolu au moyen des choses relatives et conditionnelles, on peut et même on doit comprendre ces choses par l'Absolu, non-seulement comme possibles, mais encore comme nécessaires. Il accorde donc que la création n'est pas nécessaire en ce sens que Dieu en ait eu besoin, — comme s'exprime Günther[1], — pour sa propre *actuation;* toutefois il soutient que Dieu devait créer en ce sens que la raison de sa détermination se trouve, non dans sa volonté libre, mais dans la nature de son être. « Et en affirmant cela, nous dit un de ses disciples[2], Günther répond à une des exigences de ses adversaires panthéistes, car ceux-ci veulent que l'ordre actuel du monde ne soit pas considéré comme une chose *problématique,* » ou, selon l'expression de Günther même, que le monde ne soit pas l'œuvre du *hasard,* ni du *caprice* même de Dieu ou de l'Absolu[3].

Il peut sembler étrange que Günther adopte l'opinion de la philosophie moderne juste sur ce point capital. Tous ses efforts ne tendent-ils pas à défendre contre cette philosophie la réalité de la création et la distinction essentielle de Dieu et des êtres finis? Son zèle contre les erreurs du panthéisme ne l'a-t-il pas entraîné jusqu'à voir ces erreurs même chez les docteurs scolastiques les plus célèbres et chez les Pères de l'Église? Mais cette position qu'il prend à l'égard de ces docteurs vénérables de l'antiquité chrétienne nous révèle la vraie cause de ses erreurs déplorables. Il se sépare d'eux, parce qu'il croit avoir besoin, dans ce combat nouveau, de nouvelles armes. Cependant il lui aurait suffi de pénétrer plus intimement les doctrines de l'antiquité

[1] *Eurysthæus und Heracles,* p. 516.
[2] Dr. P. *Knoodt, Günther und Clemens,* tom. I, p. 191.
[3] *Thomas a scrupulis,* p. 139.

pour se convaincre que les concessions qu'il fait à ses adversaires, il les fait aux dépens de la vérité. Bien loin de découvrir des armes meilleures, il rejette précisément celles qui sont les plus efficaces. — Nous aurons à démontrer contre lui que l'antiquité attribuait avec raison à Dieu une liberté d'élection vraie et proprement dite et que sans elle Dieu ne peut être regardé comme la cause du monde. Dans ce but nous prouverons que le motif pour lequel Dieu a créé ne le forçait point à créer et que l'idée d'après laquelle il a créé ne le déterminait pas à créer le monde actuel et non un autre. Or, en démontrant de la sorte que les choses relatives ne peuvent recevoir leur existence et leur nature que par un acte libre de l'Absolu, nous prouvons avec évidence qu'il est impossible de démontrer *à priori* l'existence du monde et nous prévenons toute confusion panthéistique de Dieu et des créatures.

Nous avons déjà traité, dans un autre ouvrage [1], de la liberté du créateur. Nous y revenons néanmoins; car l'examen des arguments que nous oppose l'école de Günther nous fournit l'occasion d'éclaircir davantage une vérité de si haute importance.

I.

Liberté et nécessité en Dieu.

491. Voici comment Günther exprime sa pensée avec non moins de brièveté que de précision :

« Le théiste ne peut pas s'associer à ceux qui disent que la *création doit être conçue comme un acte par lequel Dieu s'abaisse et descend au-dessous de lui-même;* en

[1] *Theol. der Vorzeit,* tom. I, diss. 4.

revanche il peut soutenir que *Dieu ne peut pas ne pas créer*. Mais, demandera peut-être la nouvelle théorie pour défendre la liberté divine, cela veut-il dire que Dieu *ait dû* créer? Oui, certainement, répondons-nous; pourvu toutefois qu'on ne parle pas de la nécessité qui dans les créatures est opposée à l'activité libre. Nous nions cette nécessité, parce qu'aucune de ces deux formes de la vie ne peut être rapportée à l'Absolu, l'une comme l'autre n'ayant de sens ni de valeur propres que dans les existences relatives. — De la part de Dieu, ce qui le contraint de créer, c'est l'amour. Donc, selon que cet amour est nécessaire ou libre, l'acte du créateur est également nécessaire ou libre[1]. »

492. Günther revient souvent dans ses écrits sur cette pensée que de Dieu on ne peut affirmer ni la liberté ni la nécessité, si l'on entend ces mots dans leur sens propre. Nous retrouvons donc ici la question que nous avons déjà discutée, savoir, si et dans quel sens on peut rapporter au créateur les concepts qui nous servent à penser les choses créées[2]. Or il est évident que tout ce qui convient aux créatures comme telles ne peut point s'énoncer de Dieu, si ce n'est dans un sens métaphorique, et par conséquent impropre. Mais comment distinguons-nous ce qui est propre aux créatures comme telles de ce qui, tout en se trouvant dans les choses créées, doit aussi — d'une manière supérieure, éminente — être dans le créateur? Voici la réponse qu'on fait communément à cette question : Un concept ne peut se transporter des êtres créés à l'Etre incréé que s'il exprime une perfection, qui est finie dans les créatures, comme tout ce qui est en elles, mais laquelle peut être conçue comme infinie. Cette réponse est exacte, pourvu qu'on ne confonde pas l'infini avec l'indéfini. Nous ne pouvons concevoir la

[1] *Eurysthæus und Heracles*, p. 517.
[2] *Theol. der Vorzeit*, tom. I, diss. 2, ch. IV, p. 119. — Cf. dans cet ouvr., n. 42, 43, 44.

durée de Dieu par le concept du temps, parce qu'on peut bien concevoir un temps qui continue sans cesse, mais non un temps infini dans le vrai sens du mot. C'est ainsi que nous devons entendre Günther, quand il dit qu'on réduit la différence essentielle entre Dieu et l'esprit créé à une simple diversité *quantitative*, lorsqu'on fait consister son attribut distinctif dans la liberté infinie [1]. Car que la véritable infinité soit le fondement d'une différence essentielle, il ne peut le contester, puisque dans cent endroits il explique lui-même la distinction de l'être créé et de l'Être divin, en opposant l'un, l'être relatif, restreint et par conséquent *fini*, à l'autre, c'est-à-dire à l'Être absolu, sans restriction et par suite *infini*. Il doit donc vouloir dire qu'il n'y a point de liberté vraiment infinie, et que, comme on ne peut concevoir la durée divine comme un temps infini, mais bien comme éternité, ainsi on ne peut non plus se représenter l'activité de Dieu comme une liberté infinie, mais plutôt comme la toute-puissance divine. C'est pourquoi il dit dans un autre endroit que la toute-puissance convient à Dieu dans le sens propre du mot, comme la liberté ne lui convient que dans un sens impropre [2], et à l'endroit cité plus haut il continue ainsi : « D'ailleurs, comment peut-on appeler *libre* un principe dont l'activité est *toute-puissance*; car enfin originairement, on n'attribue la liberté qu'à un principe qui manifeste son activité libre par la liberté de choisir entre la fidélité ou l'infidélité à sa conscience? »

Aussi Knoodt dit-il dans le même sens que « la liberté absolue et la nécessité absolue ne sont au fond que *contradictiones in adjecto*, et qu'en outre elles se détruisent mutuellement dans la même divinité. » Et si on lui

[1] *Vorschule*, tom. I, p. 337.
[2] *Der letzte Symboliker*, p. 191.

objecte que Günther et lui-même « rapportent à Dieu les *catégories* empruntées à l'esprit créé » ; il répond : « Autre chose est de transporter en Dieu les qualités spécifiques des éléments particuliers de l'univers, comme le sont la liberté et la nécessité, autre chose de rapporter à lui les catégories, telles que substantialité, causalité, etc.[1]. — Donc, il est permis de transporter en Dieu les catégories : non pas toutes cependant, par exemple celles du temps ou de l'espace ; ni même les seules catégories, car autrement nous ne pourrions plus appeler Dieu la vie absolue, la béatitude absolue, la sagesse absolue, etc. » Du reste, ce n'est pas là ce que Knoodt aura voulu dire. Ce qui lui tient au cœur, c'est que si l'on peut énoncer de Dieu bien des perfections qui se trouvent dans les créatures, on ne peut du moins transporter en lui les qualités spécifiques de la nature et de l'esprit ; et c'est en quoi personne ne le contredira. Nous devons toutefois placer ici une observation. Les qualités spécifiques sont, dans les plantes, la végétation ; dans les animaux, la sensibilité ; dans l'homme enfin l'intelligence unie à la sensibilité. Or, qui serait assez insensé pour admettre en Dieu ces diverses formes? Mais si nous concevons, au lieu de la vie végétative, la vie en soi ; au lieu de la perception sensible la perception en général, et au lieu de l'être sensible et raisonnable la raison comme force intellectuelle en soi, ne formons-nous pas des concepts qui peuvent nous servir à concevoir l'Absolu? C'est ce qui conduit au principe d'après lequel l'ancienne école décidait avec saint Thomas[2] quelles idées nous pouvons rapporter à Dieu.

493. On comprend sans peine que nous ne puissions pas rapporter à Dieu les idées qui n'expriment que des défauts ou imperfections des créatures, ni même toutes celles qui

[1] *Günther und Clemens*, tom. I, p. 190.
[2] *Summ.*, p. 1, q. 13, a. 3-6.

ont pour objet une perfection ; car toute réalité ou toute perfection que nous affirmons des créatures ne peut se trouver en elles que d'une manière imparfaite, puisqu'elles sont limitées dans leur essence. Donc, nous pouvons appliquer à Dieu, non pas les concepts qui, tout en représentant quelque chose de réel, expriment en même temps la manière imparfaite dont il se trouve dans les créatures, mais seulement ceux qui représentent une perfection dans sa pureté, c'est-à-dire sans les restrictions ou limites qu'elle a nécessairement dans toutes les choses créées, parce que seule elle peut être conçue comme absolue ou infinie. Ainsi se trouvent exclues toutes les représentations qui supposent l'existence dans l'espace ou le temps, le changement ou du moins sa possibilité, la divisibilité, l'étendue, etc. Sans doute, les concepts qui n'impliquent rien de pareil, mais qui expriment simplement une perfection, comme les concepts d'être, de vie, de connaissance et d'autres, sont analogiques, en tant qu'on s'en sert pour Dieu et pour les créatures ; mais cela n'empêche pas qu'ils conviennent à Dieu, dans le sens le plus vrai et le plus propre. Ce sont des concepts analogiques, parce que Dieu n'est pas placé avec les créatures dans un même genre, comme s'il était une espèce déterminée d'être ou de vie, mais qu'il est au-dessus de tous les genres. Il est supérieur à tous les genres, parce que ces perfections se trouvent en lui sans aucune restriction ; car c'est seulement par leur limitation que les créatures possèdent les propriétés particulières qui les divisent en genres et en espèces. Si donc ces perfections se trouvent en Dieu, quoique d'une autre manière que dans les créatures, parce qu'elles sont en lui sans limites, elles doivent convenir à Dieu dans le sens le plus excellent et le plus propre. Que signifie en effet cette formule : « Dieu est l'Être ou la Vie sans restriction, » sinon « qu'il n'est rien autre chose qu'être, rien autre chose que vie, etc. ? » (n. 42.) C'est par là qu'on voit la vérité de ce qu'enseignent les

théologiens, appuyés sur l'Écriture sainte, savoir, que l'être des créatures, quoiqu'il soit un être véritable, comparé à l'Être divin n'est cependant qu'une ombre, un être qui mérite à peine le nom qu'il porte. « Tous les peuples du monde sont devant Dieu comme s'ils n'étaient pas. » (Isaïe, 40, 17.)

494. Or, n'est-ce pas ainsi qu'il faut entendre ce qu'enseigne Günther de la liberté de Dieu? Car il dit dans un autre endroit que « la liberté et la nécessité ne sont connues que comme des manières d'être des membres de l'opposition que forment entre elles les créatures (dans l'esprit et dans la nature ou dans le monde des corps), et uniquement dans ce contraste; c'est pourquoi les concepts que nous avons de la liberté et de la nécessité perdent leur signification propre, si dans leur application nous nous élevons au-dessus de ce contraste. » Et dans le même endroit, il continue ainsi : « Ou bien, est-ce que nous ne pouvons affirmer la liberté proprement dite que de Dieu, en sorte qu'elle ne conviendrait à l'esprit que dans un sens impropre, parce que Dieu seul est un être *a se*, et qu'il apparaît *par lui-même?* Je le veux bien ; toutefois il ne faut pas oublier qu'alors Dieu doit également être nommé, dans le sens propre, l'*Être nécessaire;* car, à côté de l'esprit libre, on trouve dans le monde une nature (*physis*) nécessaire, de laquelle on ne pourrait plus affirmer la nécessité que dans un sens impropre. Enfin, si l'Être *à se doit* apparaître ou se manifester *par lui-même*, c'est-à-dire en vertu de son essence, et si cette *manifestation nécessaire* suffisait à notre pensée subjective pour former le concept de la nécessité, comme l'*aséité* ou l'indépendance de l'être conduit au concept de la liberté, on trouve dans la Divinité un être primitif aussi proprement libre que proprement nécessaire, c'est-à-dire un être qui, à proprement parler, ne possède aucun de ces deux attributs, puisqu'ils se détruisent en lui mutuellement[1].

[1] Thomas à Scrup., p. 220.

Mais cet accord purement apparent avec la doctrine commune n'est fondée que sur une confusion d'idées dont nous avons déjà parlé. Sans doute, par liberté, nous pouvons entendre la simple indépendance d'un principe qui ne subit aucune influence extérieure ; et alors on ne peut déduire de la constitution d'un tel principe, relativement à son activité, qu'une seule chose, c'est qu'il est actif uniquement par lui-même. Cela constitue à la vérité une perfection, et une perfection qui ne peut se trouver pleinement qu'en Dieu. Tout être créé est, en effet, sujet aux influences du dehors ; c'est pourquoi, comme le fait remarquer saint Thomas, il n'est jamais purement actif, mais toujours passif sous quelque rapport. Cependant cette indépendance exclut bien la contrainte qui viendrait du dehors, mais non celle qui vient du dedans ou qui naîtrait du principe même. L'acte par lequel Dieu se connaît lui-même et tout ce qui est et peut être, embrassant avec amour son être souverainement saint, est aussi libre de toute influence externe qu'il est nécessaire par la nature de son être. Or, si, à cause de cette nécessité et de cette indépendance, « Dieu est aussi libre dans le sens propre du mot, qu'il est un être nécessaire dans un sens non moins propre », il ne s'ensuit d'aucune manière qu'il soit « un être qui ne possède proprement aucun de ces deux attributs ». Ce dont le contraire est si impossible est nécessaire ; absolument nécessaire, si le contraire n'est possible dans aucune hypothèse. Donc, puisque, sans aucun doute, on peut affirmer cette impossibilité du contraire, quand il s'agit de l'existence, de la connaissance et de l'amour de Dieu, on ne comprend pas pourquoi on ne pourrait lui attribuer la nécessité dans le sens le plus propre et le plus rigoureux du mot. Et la liberté qu'il possède, parce qu'il est actif par lui-même, exclut toute passivité résultant d'une influence étrangère; et, comme cette liberté ne peut, dans aucune hypothèse, être conçue comme restreinte et limitée, il faut qu'elle soit une

liberté proprement dite et absolue. On comprend encore bien moins que cette nécessité et cette liberté doivent se détruire mutuellement. Dieu étant par lui-même tout ce qu'il est, il est impossible qu'une chose qui est réellement en lui ne soit pas en lui ; c'est ce qui constitue sa nécessité. Or si, par la même raison, il ne peut y avoir en Dieu rien de *potentiel*, ni par suite aucun changement qui naisse de lui-même, à bien plus forte raison, il faut que toute influence étrangère soit exclue de son être; et voilà une véritable liberté résultant de ce qu'il est actif par lui-même. Entre cette liberté et cette nécessité, il n'y a donc aucune opposition en vertu de laquelle elles puissent se supprimer mutuellement, mais seulement une distinction que nous supposons par la pensée dans l'être un et indivisible de Dieu, en le concevant selon nos divers concepts. Si les divers attributs de Dieu se détruisaient mutuellement, parce qu'ils sont identiques à l'essence divine, et les uns aux autres, cela serait vrai aussi bien des autres perfections divines que de la nécessité et de la liberté, en sorte que nous ne pourrions plus attribuer à Dieu, dans un sens propre, la sagesse, la bonté ni la justice.

495. Mais n'y a-t-il donc aucune liberté qui soit contraire à la nécessité? Certainement; et la méprise de Günther consiste précisément en ce qu'il parle d'abord de cette seconde espèce de liberté, et qu'ensuite, sans faire aucune distinction, il passe à la première. Quelle est donc la liberté dont il s'agit ici? Si nous la considérons dans sa racine, c'est-à-dire dans l'essence du principe actif, elle consiste, d'après la définition que nous en donne Günther lui-même, dans une certaine constitution du principe actif, en vertu de laquelle il peut, dans son activité, *choisir librement*, c'est-à-dire sans être déterminé à une seule chose ni par une influence étrangère ni par une contrainte venant du dedans, en sorte que, par la puissance de sa volonté, il peut se déterminer également pour l'un comme pour l'autre. Mais en

quoi consiste cette contrainte qui vient du dedans, cette nécessité interne, considérée toujours dans la nature du principe actif? C'est une constitution de ce principe, en vertu de laquelle ses opérations ne sont pas au pouvoir de sa force appétitive, de sorte qu'il doit agir et qu'il ne peut opérer autrement qu'il n'opère. En tant que le principe est actif par lui-même, il peut y avoir en lui détermination propre, intrinsèque, par conséquent une liberté exempte, non-seulement de toute coaction, mais encore de toute influence étrangère, sans qu'il possède pour cela une véritable liberté d'élection. Car encore que ce principe se détermine lui-même à l'acte; cependant, vu la constitution de sa nature, il n'est pas possible qu'il se détermine à ne pas agir ou à agir autrement. Donc, la *liberté* vraiment *élective* exclut certainement toute contrainte, même celle qui viendrait du dedans. Mais si la liberté d'élection et la nécessité ne peuvent être affirmées du même principe relativement au même acte, cela n'empêche pas qu'un seul et même principe puisse avoir une double activité, l'une libre et l'autre nécessaire. Et voilà ce que, de tout temps, la science catholique a enseigné de Dieu. L'activité immanente de Dieu qui s'exerce par la connaissance et l'amour, et en vertu de laquelle procèdent dans l'Être divin le Verbe éternel et l'Esprit-Saint, est une activité nécessaire, parce que le principe qui la détermine se trouve dans l'essence même de Dieu. Au contraire, l'activité par laquelle Dieu crée hors de lui-même est libre, parce qu'il ne peut y être déterminé par rien, si ce n'est par le choix de sa volonté. Dans tous ses actes, Dieu est libre de toute coaction; et même de toute influence externe; mais il n'est libre de toute nécessité intrinsèque, ou de toute contrainte provenant de son essence même, que dans ses opérations *ad extra*. Ces doctrines sont donc diamétralement opposées à celles que soutenait Günther : « Or, comme cet amour (de Dieu envers lui-même) est nécessaire ou libre, ainsi l'acte du créateur est nécessaire

ou libre. » Voilà pourquoi Günther parle avec tant d'aigreur contre la distinction que nous venons de faire.

496. Cependant on pourrait nous objecter en sa faveur que par cette distinction la même perfection n'est pas attribuée à toutes les opérations divines, en sorte que ses opérations *ad extra* posséderaient une perfection dont sa vie intime serait destituée. Or il ne peut en être ainsi. La nécessité de ses actes internes et la liberté de ses opérations *ad extra* doivent avoir dans l'essence de Dieu, comme toutes les perfections de son être et des opérations, leur principe et leur mesure, c'est-à-dire elles sont infinies comme l'être même de Dieu est infini. Toutefois, comme il y a diversité dans l'objet auquel s'applique l'acte, il faut aussi, pour que le principe actif soit parfait, qu'il y ait diversité dans la manière dont son activité se porte vers l'objet. Ce n'est donc pas toujours pour un être une perfection, remarquons-le, de pouvoir choisir, et, par conséquent, ce n'est pas toujours pour lui une imperfection que ses actes soient nécessaires. *Mais la perfection de l'activité divine consiste en ce qu'elle est libre, quand la liberté doit être regardée comme un avantage, et qu'elle est nécessaire, toutes les fois que cette nécessité constitue une prérogative.* Par là, quoique non par là seulement, la liberté et la nécessité qui se trouvent en Dieu se distinguent de celles qui conviennent aux créatures, sans toutefois cesser d'être une liberté et une nécessité proprement dites.

En quoi consiste la nécessité de la nature? D'abord, en ce que dans toutes ses œuvres, dans les grandes comme dans les petites, elle travaille à atteindre la seule fin qui lui a été marquée. Cette loi inhérente à toute la nature fait, en outre, que les divers êtres qui la composent tendent, chacun à son degré, à la perfection qui leur convient, et, par suite, qu'ils répondent ou résistent aux influences qu'ils subissent, selon qu'elles sont salutaires ou nuisibles. Mais cette nécessité sans laquelle la nature ne serait que désordre et

confusion, se trouve unie en elle à de grandes imperfections. Les êtres de la nature n'ont pas conscience du but qu'ils poursuivent, et, par conséquent, ils ne peuvent ni rendre plus noble leur tendance vers le but, en l'embrassant avec amour, ni trouver leur béatitude en l'atteignant. Ce défaut même d'une connaissance supérieure les rend également incapables de se déterminer dans leurs divers actes, autrement que par des instincts intérieurs et par des influences du dehors. Et quoique, guidés par l'instinct, ils fuient ce qui leur est nuisible et recherchent ce qui leur est utile; cependant ils manquent de la noblesse qui vient de la moralité, et, en outre, ils sont assujettis, dans tous leurs actes, à l'uniformité avec laquelle la nature produit universellement ses œuvres. Ils ne peuvent rien découvrir ni être créateurs de rien.

L'homme a conscience de lui-même et il connaît le but auquel lui et toutes les créatures doivent tendre. C'est pourquoi il peut poursuivre ce but avec amour et obtenir la béatitude en l'atteignant. Sans doute, il ne peut se soustraire aux influences du dehors, ni étouffer dans son corps ou dans son âme les tendances qui s'y font sentir; cependant il peut leur obéir ou leur résister, pour diriger toute son activité sur le but qu'il doit aimer et s'ennoblir par ce moyen. Aucune loi de la nature ni aucun instinct ne l'assujettissent dans ses œuvres à l'uniformité. Il peut tendre au même but par les voies les plus diverses et par les œuvres les plus variées. Un vaste champ est ouvert devant lui; par ses découvertes et par son génie créateur, il peut, de bien des manières, imiter Dieu, l'auteur de la nature. Mais comme dans la nature la nécessité d'agir conformément au but résulte du défaut de la connaissance, ainsi dans l'homme la liberté d'élection qui naît de la conscience se trouve unie à la possibilité de mal choisir. Or, est-ce que cette faculté que nous avons de faire un mauvais choix est contenue dans le concept de la liberté d'élection, et le défaut de la connais-

sance dans le concept de la nécessité intrinsèque ? Nullement ; car la nature manque de la connaissance, parce qu'en elle la nécessité interne n'est pas unie à la rationabilité, et dans l'homme on trouve la faculté de mal choisir, parce qu'en lui la liberté d'élection n'est pas essentiellement accompagnée de sagesse et de sainteté. Toutefois, il n'en est pas ainsi par l'essence même des choses : l'intelligence n'exclut pas la nécessité interne, et la sainteté n'est pas incompatible avec la liberté de choisir.

En effet, lorsque la connaissance est infinie et resplendit dans sa pleine lumière, la vision claire du souverain bien ne doit-elle pas faire naître un amour immuable envers lui ? Et si cet amour rend impossible le choix du mal, la connaissance parfaite ne doit-elle pas rendre la volonté d'autant plus apte à faire librement toute sorte de bien ? Ceci s'applique déjà à l'esprit créé, parvenu au terme de sa destinée. Mais si nous parlons de Dieu, qui est la sagesse et la sainteté par excellence, il faut qu'en lui la nécessité avec laquelle il se connaît et s'aime soit absolue, et, tandis que cette sainteté rend la détermination au mal absolument impossible, néanmoins la perfection de sa sagesse et la plénitude de sa puissance doivent le rendre apte aux créations les plus variées du bien.

Günther objecte donc à tort qu'en attribuant à Dieu la liberté ou la nécessité dans le sens propre du mot, on transporte dans l'essence divine les formes vitales qui distinguent les créatures. C'est une perfection des êtres matériels qu'ils ne puissent pas manquer le but que Dieu leur a donné ; mais en eux cette nécessité dépend, comme leur existence, de la volonté de Dieu, et ils obéissent à cette volonté sans la connaître. Or, est-ce que nous affirmons de Dieu cette nécessité dépendante, non accompagnée de la connaissance ? Ou bien cette nécessité cesse-t-elle d'être une véritable nécessité, parce qu'elle est absolue et intelligente ? C'est une prérogative de l'homme qu'il puisse vou-

loir sa fin d'une manière réfléchie et tendre vers elle par des actes libres; mais comme en lui cet avantage se trouve uni à la privation de la sainteté, la liberté d'élection existe dans l'homme, comme la nécessité dans les êtres irrationnels, au point qu'elle cesse d'être une perfection. L'homme peut dévier de la fin qu'il doit poursuivre. Par conséquent, est-ce que nous transférons à Dieu les formes vitales des créatures, si nous concevons en lui la nécessité de se vouloir lui-même, la fin souveraine de toutes choses, jointe à la puissance de créer librement, et que nous admettons en lui la liberté d'élection avec l'impossibilité de mal choisir? Mais il y a plus : encore que l'homme fût, comme les esprits bienheureux, dans l'impossibilité de se déclarer contre Dieu, toujours est-il que cette impossibilité serait dépendante, conditionnelle, et que son activité libre serait restreinte. Car cette impossibilité où se trouvent les bienheureux a sa source en Dieu qui s'est uni à leur âme, et cette liberté doit être restreinte, comme leur puissance et leur sagesse. En appelant Dieu vivant, nous affirmons de lui, non la vie insensible des végétaux, ni la vie des animaux privés de raison, ni la vie sensible et raisonnable des hommes, ni même la vie purement intellectuelle, quoique sujette aux changements, telle que la possèdent les purs esprits, mais la vie absolue et, par là même, la vie vraie par excellence. Pareillement, lorsque nous transportons en Dieu la liberté de choisir; certes, nous entendons parler, non de la liberté des réprouvés qui ne peuvent choisir qu'entre diverses choses mauvaises, ni de celle de l'homme qui peut se déterminer pour le bien ou pour le mal, ni même de la liberté des anges qui peuvent choisir entre divers biens, mais de la liberté de choisir entre toutes les choses bonnes qu'il est possible de concevoir. Cette liberté ne peut convenir qu'à Dieu, parce qu'il est infini.

497. Il est facile de prouver, en outre, par ses propres

principes, combien Günther se trompait en voyant de l'anthropomorphisme dans cette doctrine. Car comment déduit-il la liberté d'élection de l'essence de l'esprit humain? La nature (le monde corporel), dit-il, est un principe qui se divise ou se fractionne dans les forces primitives de la réceptivité et de la réactivité, et qui, comme tel, passe tout entier dans les phénomènes auxquels il s'arrête sans revenir à lui-même. Elle ne peut donc ni se connaître ni se déterminer elle-même. « A l'impression qu'elle reçoit répond une égale réaction; jamais une force originelle de la nature ne refuse son concours à l'autre force. Or il n'en est pas ainsi dans la sphère de l'esprit. Même dans l'esprit on trouve un certain dualisme de forces primitives; toutefois, comme il n'est pas divisé et fractionné dans ces forces, étant lui-même le principe et le *substratum* indivis des uns et des autres, la réactivité devient en lui une spontanéité proprement dite. Par conséquent, de même qu'il est capable de se connaître lui-même (sa substance) comme distinct de sa double manifestation, de même, il peut, en agissant, se déterminer lui-même. Sans doute, la force spontanée qui se trouve dans l'homme est *excitée* par ce que lui présente la force réceptive, mais il n'est pas nécessaire qu'elle *obéisse* à cette influence. La force active doit, sans doute, *s'exercer*, y étant nécessairement poussée par la réceptivité pour son être propre et pour l'être des choses étrangères; toutefois cette réaction nécessaire ne consiste pas essentiellement à *répondre* à l'impression reçue, mais elle peut anssi *résister* à cette impression[1]. »

D'après ce raisonnement, l'esprit est libre, non pas sans doute parce qu'on trouve en lui ce double phénomène, et qu'il est passif dans toute action et actif dans toute passion, mais parce que, tout en passant dans ses phénomènes, il

[1] *Vorschule*, tom. I, p. 114. Cf. *Januskôpfe*, p. 67, avec la note supplémentaire, p. 212.

ne s'épuise pas en eux, et qu'il reste comme un principe non-divisé sous les phénomènes et en possession de lui-même. Cette immatérialité constitue la liberté, si on la considère comme une propriété de l'essence. Cependant Günther accordera sans doute que néanmoins l'esprit ne serait pas apte à agir librement, si cette même immatérialité n'était pas en lui le principe d'une connaissance plus haute. Pour qu'en effet il puisse se déterminer à répondre ou à résister à l'impression reçue, il doit considérer quel rapport cette impression (ou l'être qui influe) peut avoir avec lui-même, afin qu'il puisse se distinguer d'elle, et, en outre, découvrir en elle, pour ainsi dire, divers aspects ou diverses faces. Car s'il ne pouvait apprécier les choses distinctes de lui et l'impression qu'il éprouve que par cette impression, il devrait répondre à celle-ci, absolument comme les êtres de la nature. Qu'est-ce donc qui le rend libre dans son *essence?* C'est son immatérialité. Et comment arrive-t-il, par la liberté de son être, à la liberté de choisir dans ses *opérations?* C'est parce que cette même immatérialité est la racine de la conscience que l'esprit a de lui-même, et le fondement de sa connaissance intellectuelle. Appliquons à Dieu ces raisonnements. Il est un principe qui ne possède pas, avec la réceptivité, une vraie spontanéité, mais qui est spontanéité pure (acte pur). Non-seulement il ne se perd pas dans les phénomènes de son être, mais encore, en agissant, il ne passe nullement en quelque phénomène distinct de son essence. Il ne juge pas des choses distinctes de lui par l'impression qu'il reçoit d'elles; car, sans qu'il éprouve aucune impression du dehors, et par son intelligence pure et absolue, il connaît, sous toutes leurs faces, toutes les choses qui existent ou peuvent exister hors de lui. Dieu possède donc tout ce qui rend libre l'esprit humain, et il le possède dans un degré bien supérieur, sans empêchements ni restrictions. Est-ce que, par conséquent, nous ne devons pas, à bien plus forte raison, attribuer à Dieu une activité libre et une liberté

d'élection égales dans leur extension à sa puissance et à sa sagesse ?

498. Nous sommes amenés à la même conclusion, si nous étudions les notions que nous donne Günther du réel, du nécessaire et du possible. Le concept du *réel* ou de l'*actuel*, dit-il, est complexe, car il désigne aussi bien une chose qui a été réalisée ou *actuée* qu'un *agent* et par conséquent il exprime un rapport entre la cause et l'effet. Mais, continue-t-il, la cause peut opérer d'une manière infaillible et uniforme, ou bien sans cette certitude et cette uniformité. Or ce qui répond à cette activité infaillible et dès lors régulière d'un être, ou ce que nous pouvons conclure de sa constance et de son universalité, est *nécessaire*: au contraire, ce qui répond à une espèce d'activité incertaine et dès lors accidentelle, par conséquent ce qu'on ne peut conclure de la cause avec infaillibilité, se nomme *possible*. Cependant ces définitions ne s'appliquent qu'aux choses nécessaires ou possibles *réellement*, desquelles il faut distinguer les choses *formellement* nécessaires ou possibles. Les choses formellement possibles sont celles qui *peuvent* être pensées; formellement nécessaires celles qui *doivent* être pensées. Au moyen de ces notions, Günther veut expliquer pourquoi on attribue à la nature *extérieure* la nécessité comme une qualité de son principe, dans un sens métaphysique, en opposition avec l'esprit qu'on appelle une substance *libre* et dans lequel on reconnaît en même temps le principe de la possibilité. « Donc, la nature comme principe est *réellement* nécessaire, si l'on entend cette expression dans le sens philosophique que nous venons d'expliquer, tandis que l'esprit comme cause est ce qui est *réellement* possible. » Ainsi s'exprime Günther. Mais pourquoi s'arrête-t-il dans cette voie et ne continue-t-il pas son raisonnement, pour considérer les choses réelles, nécessaires et possibles dans leur relation avec Dieu, l'Absolu ? Peut-être se serait-il alors réconcilié avec la doctrine de l'ancienne

école sur la liberté de la volonté divine et sur la contingence de toutes les choses créées. Avec la même école, il aurait sans doute enseigné, contre la philosophie moderne, qu'il nous est absolument impossible de conclure l'existence du monde de l'activité divine.

499. Mais que faut-il penser de ces définitions de Günther et des conséquences qu'il en tire? D'abord, on ne peut pas dire de toutes les choses réelles ou actuelles que leur concept, bien qu'il soit composé, exprime un rapport de la cause à l'effet. Car, puisque toutes les choses produites ou actuées supposent un agent, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait un agent et dès lors un être actuel qui n'ait pas été produit ou actué? La proposition de Günther est vraie quant aux choses créées; mais peut-on l'appliquer aussi à Dieu? Bien que dans un certain sens les personnes divines se rapportent les unes aux autres comme l'agent aux choses actuées, toutefois on ne peut pas concevoir l'*essence* divine comme *actuée* ou produite *par elle-même* et il faut nécessairement la regarder comme *réelle* ou *actuelle par elle-même*. De même que toutes les choses créées présupposent l'Être divin comme un être incréé, de même la seconde et la troisième personne supposent en Dieu la première comme un principe qui engendre sans être lui-même engendré, c'est-à-dire, comme étant d'une manière absolue sans commencement et sans origine. Pour le même motif, Günther aurait donc dû porter son attention non-seulement sur ce qui *naît* ou se produit nécessairement, mais encore sur ce qui *est* ou *existe* nécessairement. Alors il n'aurait pas restreint le concept des choses réellement nécessaires aux choses qui répondent à « *l'activité* régulière d'un principe ». Enfin, si l'on appelle réellement *possibles* les choses qui *peuvent* devenir actuelles par l'activité d'un principe, sans qu'elles le *doivent*, le concept des choses réellement possibles ne donne pas le droit de les concevoir comme l'objet de l'activité incertaine des créatures. Après ces explications

nous pouvons aussi définir ce qu'est le nécessaire et le possible *formellement*. Car, quel est, dans le sens strict du mot, l'être dont la non-existence est absolument inconcevable, si ce n'est l'Être réellement nécessaire, l'Etre nécessairement actuel sans qu'il ait été actué ou produit? Nous disions : l'être formellement nécessaire dans le sens strict du mot, pour le distinguer de ce qui ne doit être pensé que dans quelque hypothèse et qui par conséquent ne peut avoir qu'une nécessité conditionnelle. Or, quelles sont ces choses hypothétiquement, nécessairement, sinon celles qui sont réellement nécessaires dans les créatures, c'est-à-dire, les lois d'après lesquelles elles existent et opèrent, *quand* elles existent? Enfin quelles sont les choses dont on peut concevoir l'existence comme la non-existence, sinon celles qui peuvent devenir actuelles par une activité quelconque, en d'autres termes, les choses réellement possibles dans toute leur extension? De même donc que dans le sens strict du mot l'Être formellement nécessaire est l'Être divin, ainsi on appelle formellement possibles *toutes* les choses qui sont l'objet de la puissance divine.

En considérant le principe de ce qui est *réellement* nécessaire et de ce qui est *réellement* possible, Günther croyait devoir attribuer l'un à la nature et l'autre à l'esprit. Or quelles explications obtenons-nous, en portant notre attention non-seulement sur les choses créées, mais encore sur le principe incréé? Nous devons sans doute reconnaître même en Dieu une véritable activité, et, selon les enseignements de la foi, il faut concevoir en lui une activité dans laquelle il est lui-même générateur et engendré, spirateur et esprit. En tant donc que son activité n'opère qu'en lui-même, elle est non moins nécessaire qu'immuable; elle possède ainsi les avantages des opérations de la nature créée sans en avoir les imperfections; car elle n'est ni aveugle ni contrainte, mais connaissance et amour les plus purs. Dieu est ainsi l'être réellement néces-

saire, même comme principe actif. Pourquoi donc ne nous serait-il pas permis de le considérer aussi comme le principe de ce qui est *réellement* possible, c'est-à-dire pourquoi ne pourrions-nous pas concevoir comme *libre* l'activité de Dieu qui a pour objet des choses distinctes de lui? Comme dans ses opérations *ad intra* Dieu possède les prérogatives de la nature moins ses imperfections, ainsi il jouit dans ses opérations *ad extra* des perfections de l'esprit sans avoir ses limites. Car en Dieu l'activité n'est pas incertaine, en sorte qu'elle puisse manquer son but, et elle n'est pas purement accidentelle, comme si elle pouvait se déterminer sans un motif sage et saint. Dieu peut choisir comme l'homme, mais il ne peut pas faire un choix arbitraire, comme celui-ci peut le faire. Mais que ses opérations *ad extra* soient *incertaines* (s'il est permis d'adopter cette expression de la philosophie moderne), en ce sens qu'elles ne soient pas nécessaires, que Dieu puisse créer le monde ou ne pas le créer, l'organiser et le gouverner de diverses manières, c'est ce qui a sa raison d'être, non pas dans l'imperfection du principe qui opère, mais dans la nature de l'objet qu'il s'agit de réaliser, parce qu'il est de l'essence même de cet objet de pouvoir exister ou ne pas exister. Car, comme le créateur seul existe par lui, étant réel sans avoir été produit, ainsi il est également seul nécessaire. Par conséquent, la liberté divine a son fondement dans la grandeur dn créateur et dans la bassesse de la créature.

Cependant, quoique la nature divine n'exclue pas la liberté d'élection, et que la nature créée n'exige pas l'existence, ne pourrait-on pas trouver néanmoins en Dieu une raison qui le déterminerait à créer? Voilà la question que nous avons maintenant à traiter.

II.

Contingence du monde dans son existence.

500. Pour s'opposer dès le principe efficacement aux erreurs du panthéisme, Günther fait remarquer, en insistant sur cette observation, que nous devons concevoir l'être fini comme *non-absolu* et par conséquent comme *non-divin*. La pensée éternelle que Dieu a du monde est donc, d'après lui, la pensée du non-absolu, et conséquemment, s'il est permis de s'exprimer ainsi, du *non-Dieu*. De là il conclut que non-seulement le monde ne peut pas recevoir l'existence par l'acte vital dans lequel se complète la conscience que Dieu a de lui-même, mais encore que la pensée même du monde suppose déjà en Dieu la conscience de lui-même comme complète. Car c'est uniquement de la connaissance que Dieu a de lui-même comme de l'Etre absolu que peut naître en lui l'idée du non-absolu; parce que l'affirmation précède la négation et non *vice versa* [1]. Par ces principes Günther ne s'est pas encore mis en contradiction avec la philosophie de l'antiquité catholique; mais ensuite il va plus loin. Pour qu'on ne puisse lui reprocher ce qu'il appelle « le séparatisme entre Dieu et le monde [2] », il veut démontrer que le monde actuellement existant répond seul à la pensée que Dieu a du monde comme de son *non-moi*, et que par conséquent aucun autre monde n'a pu être créé. En outre, il veut expliquer, par la relation de la pensée du monde avec la connaissance de lui-même, pourquoi Dieu a dû réaliser son idée du monde. S'il en était ainsi, on ne pourrait affirmer,

[1] *Vorschule*, tom. II, p. 552. — *Süd- und Nordlichter*, p. 213. — *Eur. und Her.*, p. 508. — *Peregrins Gastmahl*, p. 154.
[2] *Thomas a scrupulis*, p. 181.

dans le sens de l'ancienne école, ni que le créateur soit libre ni que le monde soit contingent. Nous disons « dans le sens de l'ancienne école » ; car, comme celle-ci entend par liberté du créateur la liberté d'élection, mais non la détermination absolument *arbitraire*, ainsi, par la contingence du monde elle exclut bien la nécessité, mais elle ne va pas jusqu'à affirmer qu'il *manque* complétement de *raison d'être*. L'ancienne école enseignait donc qu'on trouve sans doute dans la nature et dans les attributs de Dieu des motifs par lesquels l'intelligence peut s'expliquer l'existence et la nature du monde, mais non des motifs desquels elle pourrait les conclure rigoureusement et démontrer *à priori*.

501. Mais Günther soutient-il réellement la nécessité de la création ? « Il la nie, » c'est ainsi que Knoodt croit pouvoir répondre à cette question : « Il la nie, comme il conteste aussi la liberté de la création du monde [1], » et comme première preuve il indique le passage cité plus haut dans lequel Günther dit que la création est nécessaire et libre comme l'amour que Dieu a pour lui-même. Ces sortes d'explications ne sont fondées que sur l'emploi purement arbitraire qu'on fait des mots *nécessité* et *liberté*. Par nécessité nous ne devons entendre, d'après ces philosophes, que la nécessité aveugle ou la contrainte que subit la nature de la part d'une loi qui lui est imposée. Sans doute, Günther nie que la création, comme toutes les opérations divines, soit nécessaire en ce sens. Si, au contraire, nous entendons ces mots, non dans le sens que Günther s'obstine à leur donner, mais dans celui qu'ils ont réellement, il n'est que trop vrai que Günther enseigne la nécessité de la création, se mettant ainsi en contradiction non-seulement avec les principes d'une saine philosophie, mais encore avec les croyances de l'antiquité chrétienne. Nous appelons nécessaire, comme nous l'avons déjà dit, ce dont le contraire est impossible.

[1] *Clemens und Günther*, tom. I, p. 186.

Une chose est nécessaire quant à son existence lorsqu'elle ne peut pas ne pas exister; elle est nécessaire quant à sa manière d'être, si elle ne peut pas être autrement qu'elle n'est. Or, il n'est pas moins impossible, pour Dieu, de ne pas s'aimer que de ne pas exister. Si donc la création est aussi nécessaire que cet amour, la non-création est absolument impossible, et par conséquent l'existence du monde est aussi nécessaire que l'existence de Dieu. En effet, nous citerons bientôt des paroles expresses de Günther dans lesquelles ce philosophe déclare que l'acte créateur n'a pas moins de fondement dans l'essence divine et *n'est pas moins inséparable de la vie de Dieu* que l'amour avec lequel Dieu s'embrasse lui-même. Il est vrai que, dans le passage cité plus haut, il dit également que l'acte du créateur est non-seulement aussi nécessaire, mais encore aussi libre que cet amour. En quel sens donc cet amour est-il libre? Il est libre en ce sens qu'il ne naît pas d'un instinct aveugle, mais qu'il est fondé sur la connaissance de son objet et sur la perfection de la volonté divine; mais il n'est pas libre dans le sens que Dieu puisse aussi ne pas s'aimer. Or, quand nous disons que Dieu n'est pas contraint de créer, mais qu'il crée avec liberté, nous voulons dire précisément qu'il pourrait aussi ne pas créer.

Mais, réplique Knoodt, c'est ce que Günther ne conteste pas non plus. Il enseigne au contraire expressément « que si l'on considère que Dieu n'avait pas besoin du monde pour l'actuation de lui-même, mais que l'actuation pleine de Dieu était plutôt la condition de l'existence du monde, on peut dire à la vérité que Dieu aurait pu également ne pas créer [1]. » Par l'actuation de Dieu, Günther entend l'acte vital en vertu duquel Dieu existe en trois personnes. Nous laissons à ses défenseurs de voir comment ils justifieront cette expression empruntée à l'école de Hegel : ne nous

[1] *Günther und Clemens*, tom. I, p. 191.

écartons pas de la question qui nous occupe maintenant. De tout temps, pour démontrer la liberté du créateur et la contingence du monde, on s'est appuyé sur la raison que Dieu se suffit à lui-même, et nous verrons bientôt si cette preuve est probante. Mais autre chose, est de dire : « Dieu pouvait ne pas créer, parce qu'il n'avait pas besoin de la création, » et autre chose : « Dieu devait créer ; toutefois il est aussi permis de dire que Dieu pouvait ne pas créer, parce qu'il était déterminé à créer, non par le besoin qu'il avait du monde, mais uniquement par l'amour. » Car dans ce dernier cas on ne nie pas que la création soit nécesssaire, mais on conteste seulement qu'elle soit nécessaire par la seule raison qu'on indique, c'est-à-dire pour que Dieu arrive à sa perfection. Il reste donc toujours vrai que Dieu crée le monde aussi essentiellement qu'il s'aime lui-même. Or, n'est-ce pas là affirmer la nécessité de la création?

502. Mais voici que Günther croit fondé le reproche fait, dit-il, déjà à saint Thomas de n'avoir pas distingué ce qui est essentiel de ce qui est nécessaire, dans le sens de naturel, c'est-à-dire de conforme aux tendances de la nature [1]. » Il veut dire que saint Thomas a eu tort de conclure que Dieu crée avec une vraie liberté d'élection, de ce qu'il n'est pas déterminé à créer, comme la nature, par un instinct aveugle. Car une chose peut être essentielle ou inséparable de l'essence d'un être, sans être nécessaire, comme l'est la vie de la nature [2]. J'ignore quand et par qui ce reproche a été fait à saint Thomas ; toujours

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 364.

[2] « Car, continue Günther à l'endroit cité, quoique la volonté divine ne subisse aucune coaction du dehors, et qu'elle ne soit pas contrainte au-dedans (dans le sens de l'instinct de la nature), elle est néanmoins quelque chose d'essentiel (d'inséparable de la substance divine) ; et cela est vrai, à plus forte raison, si l'acte par lequel Dieu se veut lui-même est identique à l'acte par lequel il veut d'*autres choses*. On ne peut nier cette proposition, encore qu'on fasse consister

est-il qu'on y suppose que saint Thomas aurait dû parler le langage de Günther. Il est en effet très-vrai que dans le passage cité par Günther le Docteur angélique dit que la création n'est ni nécessaire ou naturelle, ni imposée par la force ou contre nature, mais volontaire. Mais de quel droit Günther ajoute-t-il aux mots : nécessaire ou naturelle, cette explication : c'est-à-dire, « *dans le sens de la vie de la nature* » ou conforme aux tendances de la vie de la nature ? Lorsque nous nous servons du mot « nature » sans addition, nous entendons communément le monde des corps, et cette façon de parler se trouve même chez les scolastiques. Néanmoins, est-ce que, à cause de cela, il ne serait plus permis d'employer le mot « nature » dans sa signification première et d'entendre par là l'essence du principe actif ? Lors donc que les scolastiques parlent de l'opération en vertu d'une nécessité fondée sur la nature, ils ne restreignent point ce concept à ce que nous appelons *vie de la nature ;* mais ils entendent par là toute activité à laquelle le principe est déterminé par son essence même, en sorte qu'il ne dépend pas de sa volonté d'être actif ou non, ou d'agir d'une autre manière. Voilà pourquoi, en traitant *ex professo* la question : si Dieu crée en vertu d'une nécessité de nature [1], saint Thomas ne craint pas d'appeler nécessaires et naturelles la génération du Fils, et, dans le passage même que cite Günther, l'amour de Dieu pour lui-même [2]. En opposant d'une part la création du monde à la génération du Verbe, et d'autre part la volonté qui a pour

la relation des autres choses avec Dieu dans celle du contingent avec le nécessaire, comme avec la fin, qui, d'après saint Thomas, est pour les créatures Dieu lui-même. »

[1] *De potentia,* q. 3, a. 15.

[2] Voluntas sua uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quamdam non quidem necessaria et naturalis, neque violenta et innaturalis, sed voluntaria. (*Contr. Gent.,* lib. 1, c. 82.)

objet Dieu lui-même à celle par laquelle il veut les choses distinctes de son être, le saint Docteur veut précisément dire que la volonté et l'opération dont le monde est l'objet ne sont pas en Dieu essentielles, inséparables de sa substance, comme le sont la génération du Verbe et la volonté dont il est lui-même l'objet. Voici donc en quoi diffèrent la doctrine de Günther et celle de saint Thomas : le premier n'exclut de l'acte créateur que la nécessité qui ne peut se trouver dans aucune opération divine, tandis que le Docteur angélique en exclut même celle qu'on doit admettre, incontestablement, dans les actes de la vie intime de Dieu. Je n'ignore pas, il est vrai, que Günther tourne en ridicule ce qu'il appelle « la sagesse du moyen âge », parce qu'elle « attribuait la création du monde à la liberté de Dieu, tandis qu'elle rapportait à la nécessité de la nature divine la Trinité des personnes [1] ». Mais que la scolastique, en appelant, avec l'Église, nécessaire la procession des personnes divines, n'ait entendu par cette nécessité que la nécessité de la nature, telle que l'entendait Günther, c'est une assertion à l'appui de laquelle on ne trouve dans les écrits de ce philosophe aucune preuve, si ce n'est la thèse dont nous avons examiné plus haut la valeur, savoir, que la liberté et la nécessité, étant les formes vitales des créatures, ne peuvent point être affirmées de Dieu dans le sens propre de ces mots.

503. Enfin, par quelles raisons Günther prouve-t-il que l'acte créateur de Dieu soit aussi essentiel et, en ce sens du moins, aussi nécessaire que l'acte par lequel il se veut lui-même ? Il a eu recours à divers arguments, mais, comme le fait observer Knoodt [2], dans ses derniers ouvrages, il ne parle plus que de la preuve à laquelle il avait dès le principe donné la préférence. « Si Dieu, dit-il, a éternellement

[1] *Vorschule,* tom. II, p. 155.
[2] *Günther und Clemens,* tom. I, p. 195.

conscience de lui-même, la création du monde n'est pas un acte par lequel Dieu tendrait à devenir conscient de son être. Très-bien ; mais si l'Être absolu se suffisait, qu'est-ce qui pouvait le déterminer à sortir de lui-même? Et comme la raison ne peut s'en trouver qu'en lui, puisque *hors* de lui rien n'existait, quelle est donc la raison qui l'a déterminé au-dedans de lui-même? L'univers entier publie la réponse : c'est l'*Amour*, c'est-à-dire la vie qui tend à se communiquer à d'autres êtres, parce que c'est la vie d'un Dieu parfait, un en trois personnes, et par conséquent aussi la vie *pour* d'autres êtres qui n'existent pas encore ; car ils n'émanent pas *de* Dieu et n'existent pas *en* lui, mais ils sont *par* lui ce qu'ils seront. Tout proclame que c'est *l'amour de Dieu qui a créé*, sans que sa vie ait été augmentée ni que sa félicité se soit accrue. En effet, pour ne pas extravaguer, nous devons croire qu'une force absolue possède une félicité parfaite dans l'exercice et par l'exercice de sa puissance infinie [1].

504. Ces réflexions sont justes ; mais nous trouvons tout à fait la même doctrine chez tous les scolastiques, à commencer par le *Maître des sentences* [2]. Dieu a créé par amour. par un amour pur, c'est-à-dire désintéressé, parce que, avant toute création il est en lui-même et par lui-même infiniment heureux, comme il est infiniment parfait. Comment se fait-il donc que les scolastiques concluent de ce même principe que *Dieu aurait pu ne pas créer*, tandis que Günther en déduit que Dieu *a dû créer?*

La volonté divine ne serait ni absolue ni sainte, si l'essence de Dieu n'était pas toujours et en tout son but final et par conséquent son objet propre. Elle ne serait pas *absolue*, disons-nous, parce que tout être qui veut une chose distincte de lui comme son but final est dépendant [3], et elle ne

[1] *Vorschule*, tom. I, p. 130.
[2] Cf. *Theologie der Vorzeit*, tom. I, p. 399.
[3] S. Thomas, *Contr. Gent.*, lib. I, c. 74.

erait pas sainte, parce que la sainteté consiste à vouloir
›ut dans l'ordre qui correspond à la nature des choses. Or,
et ordre demande qu'on recherche le souverain bien par-
essus tout et tout le reste seulement à cause de lui. Donc,
faut que nous trouvions dans toutes les opérations divines
amour dont l'essence de Dieu est l'objet; c'est cet amour
e *lui*-même qui constitue sa sainteté. Et comme l'être et
essence de Dieu se trouvent dans tous ses attributs, quoi-
ue nous puissions distinguer avec fondement ces divers
tributs suivant les effets dans lesquels la même essence di-
ne se révèle à nous, ainsi nous trouvons dans tous les actes
e Dieu cet amour de lui-même, cette sainteté, sans que
la nous empêche de distinguer diverses perfections dans
squelles se manifeste cet amour. La sainteté de la volonté,
lon ses divers actes, se nomme fidélité, justice, bonté, mi-
ricorde, etc.; mais chacune de ces perfections a son der-
er fondement dans l'amour infini que Dieu se porte à lui-
ême. S'il cherche sa gloire dans la création, c'est qu'elle
due à son être, et si en même temps il se propose la
atitude des créatures, c'est qu'il convient à son essence
tre, non-seulement pour lui-même, mais encore pour
utres, une source de perfection et de félicité. Tel est donc
nour avec lequel Dieu a créé toutes les créatures qu'il a
sortir du néant[1].

Revenons à notre question : Quoique Dieu ait créé
pure bonté et par un amour désintéressé, *devait-il*
er? Nullement; car cette bonté était sans doute pour
u le motif pour lequel il a créé, mais elle n'était pas le
if qui le déterminait à créer. Si Dieu punit le pécheur,
t qu'il est juste, et il excite le pécheur à la pénitence,
e qu'il est miséricordieux. Cependant nous ne trou-
s ni dans la justice ni dans la miséricorde le motif
détermine Dieu à punir ou à pardonner; car au-

S. Thomas, *Contr. Gent.*, lib. I, c. 75.

trement il devrait punir tous les pécheurs et en même temps pardonner à tous. Or l'Apôtre dit : « Dieu a pitié de qui il veut, et il endurcit (laisse s'endurcir) qui il veut. » Et pourquoi l'un et l'autre s'accordent-ils avec la sainteté divine ? C'est qu'il ne convient pas moins à la perfection divine d'exercer la justice que de faire miséricorde, et la sainteté consiste en ce que dans tout ce qu'il veut Dieu aime sa propre essence. Nous ne trouvons ainsi le motif déterminant ni dans la justice ni dans la miséricorde ; mais uniquement dans la liberté de la volonté divine. Or ne devons-nous pas dire la même chose de la création et de la non-création ? Si Dieu se détermine à créer, il veut que d'autres êtres existent par lui et pour sa gloire, de manière toutefois qu'ils jouissent ainsi de ses richesses sans accroître sa béatitude. Si au contraire il se détermine à ne pas créer, il veut et affirme ainsi sa perfection infinie et son indépendance absolue : se suffisant à lui-même, il n'a besoin d'aucun autre être. Le décret de ne pas créer ne s'accorde pas moins avec l'amour de lui-même que le décret de la création. Voilà pourquoi la libre volonté de Dieu peut seule expliquer la création ; l'amour de Dieu ne peut être le motif qui le détermine à créer le monde.

505. Tel est l'enseignement de la scolastique [1] ; voyons maintenant ce qu'enseigne Günther. Il a compris que le *dernier* motif de la création doit être cherché, non dans la bonté qui veut du bien à d'autres êtres, mais dans l'amour que Dieu a pour lui-même. Toutefois cet amour constitue pour Günther un motif qui détermine et contraint en même temps. Comment cela ? La conscience de lui-même est en Dieu inséparable de la pensée du monde comme de son *non-moi*. « Or Dieu ne peut pas ne pas aimer sa pensée, ou il devrait cesser de s'aimer lui-même (et ce qui a la connexion

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. 30, sect. 16. — Cf. *Theol. der Vorz.*, tom. p. 288-294.

plus intime avec sa vie parfaite). Et comme il l'aime ainsi non autrement, il donne aussi à cette pensée formelle la *alité*, en la transformant en *être*, *parce qu'il est être i-même* (*être à se*) [1]. » Günther veut indiquer dans ces roles le motif qui détermine et contraint Dieu à créer; r dans le même ouvrage dont nous avons tiré ce passage, s'exprime ainsi: « Dieu *doit* donner l'être et la vie à sa nsée du monde, *parce que cette pensée* a une *connexion ès-intime* avec son être absolu et sa vie parfaite [2]. » Dans autre endroit, il parle encore plus clairement: « Le mo-'de ce fait (l'actuation de la pensée du monde, c'est-à-dire la création) se trouve dans le *lien organique* entre le *n-moi* formel et le *moi* réel (l'actuation de lui-même) de Absolu. Ces deux *actuations* sont ainsi fondées sur la *ture* de l'Etre absolu, et par conséquent l'une et l'autre igent une *nécessité interne*, avec cette différence toutefois le l'une » (l'actuation dont l'absolu lui-même est bjet) « est la condition de l'autre » (de la création), sans l'elle dépende elle-même de cette autre actuation [3]. » Cendant nous ne pouvons découvrir, ni dans les passages és ni dans les autres où il répète la même pensée, la

[1] *Sud- und Nordlichter*, p. 140, 141.
[2] *Ibid.*, p. 215.
[3] *Lydia*, 1852, p. 261. Cf. *Lydia*, 1849, p. 241. *Lydia*, 1851, p. 168. *omas a Scrupulis*, p. 142 et ss.
Dans ces passages que nous venons de citer et qui ne se distinguent ère par leur clarté, voici ce que veut dire Günther : En se conssant lui-même, Dieu connaît nécessairement le monde, son *non-i*. Or l'amour suit la connaissance; s'aimant lui-même, il aime essairement la pensée du monde, parce qu'elle est une détermiion de son être. Cet amour de Dieu ne peut être purement spécuif, mais il doit être agissant, productif. Dieu doit vouloir que ce nde soit réel, comme l'être divin, et ainsi la création du monde est essaire, comme l'est l'amour que Dieu a pour lui-même. Dieu ne it pas se contenter de concevoir le monde par sa pensée, mais il t qu'il le crée. — Toutefois ce n'est pas en créant le monde que u devient conscient de lui-même, comme si les œuvres divines ient, pour ainsi dire, les étapes ou les degrés que Dieu doit par-

moindre trace d'une preuve de ce qu'il affirme. Sans doute il dit et redit que Dieu, aimant son être parfait et sa vie absolue, doit aussi aimer ce qui se rattache intimement à cette vie, quand bien même ce ne serait que comme pensée. Mais cela ne suffit pas pour prouver son assertion.

506. Par la pensée dont parle Günther, nous pouvons entendre celle que Dieu produit en lui-même par la connaissance; comme telle elle est la sagesse incréée, et par conséquent identique selon l'être avec l'essence divine. Cette pensée est donc pour Dieu, comme son essence, l'objet d'un amour nécessaire. Toutefois, nous parlons ici, non pas tant de la pensée subjective ou de l'acte de penser, que de l'objet pensé : le monde idéal ou intelligible. Or, ce monde est-il également pour Dieu l'objet de l'amour nécessaire? Quoique Günther veuille absolument que nous concevions le monde comme opposé à Dieu (comme le *non-moi* de Dieu), cependant il ne peut nier que, sous un autre rapport, Dieu ne doive être conçu comme l'archétype de tout ce qui est. L'être et la vie véritables ne pourraient pas exister dans le monde, s'il n'y avait pas en Dieu un être et une vie absolus.

Sous ce rapport on peut donc toujours dire avec vérité que les choses existent, non-seulement en elles-mêmes, mais encore, d'une manière plus noble et idéale, en Dieu; et il est indubitable que Dieu aime nécessairement le monde considéré selon cet être idéal. En effet, pour Dieu aimer ainsi le monde, c'est aimer son essence en tant que cause exemplaire de tout ce qui est. Mais, si nous considérons les choses *en elles-mêmes*, elles forment assurément avec l'essence divine ce contraste ou cette opposition que Günther aime à désigner par l'expression *non-moi ;* elles sont aussi

courir pour arriver à la conscience de la plénitude de son être; car c'est ce que les panthéistes seuls enseignent. La production du monde, œuvre de l'intelligence et de l'amour de Dieu, suppose au contraire que Dieu jouisse pleinement de la conscience de lui-même. (*Note du traducteur*, d'après l'édition italienne.)

bien un *antitype* ou un contraste qu'une copie de Dieu, parce qu'elles ont un être véritable, quoique fini, une vie réelle, mais sujette au changement. Or, comme telles elles sont l'objet propre de la pensée éternelle que Dieu a du monde, et il s'agit de savoir si sous ce rapport, c'est-à-dire selon leur être particulier, les choses finies sont nécessairement aimées de Dieu.

507. Günther ignorait peut-être que les scolastiques ont depuis longtemps traité cette question. Quelques-uns distinguent entre l'amour qui n'est autre chose que la complaisance dans l'objet aimé, et celui qui consiste à vouloir et à faire du bien à l'être aimé. Ces théologiens nient donc que Dieu embrasse nécessairement le monde idéal avec cette bienveillance active et efficace, mais ils croient pouvoir accorder que Dieu a nécessairement pour ce monde cette première sorte d'amour ou de complaisance. D'autres Docteurs scolastiques observent, toutefois, qu'une telle complaisance est plutôt un jugement de la raison qu'un acte de la volonté ; car la volonté proprement dite a toujours pour objet le réel, soit qu'elle donne aux choses la réalité, soit qu'elle se mette en rapport avec des choses qui sont déjà réelles. Mais tous sont unanimes à dire que la volonté qui donne aux choses l'existence n'est pas nécessaire en Dieu. Comment peuvent-ils soutenir cette vérité contre Günther, et répondre à l'objection qu'il fait en disant que Dieu, s'aimant lui-même, doit aussi aimer ce qui a une connexion intime avec sa vie? Ils distinguent entre la connaissance et la volonté. Dieu doit avoir la pensée du monde, car le monde idéal (l'ensemble des choses qui peuvent exister hors de Dieu) se trouve en connexion nécessaire avec l'essence divine, archétype de toutes les choses, et avec la toute-puissance de Dieu, cause de tout ce qui est distinct de lui. Dieu ne pourrait donc pas se connaître lui-même parfaitement, s'il ne connaissait pas tout ce qui peut exister par sa puissance. Mais Dieu n'est pas obligé de vouloir, c'est-à-dire

d'actuer le monde, parce que l'existence des choses finies n'a aucune connexion nécessaire avec l'essence divine. Dieu ne peut être *Celui qui est* sans que le monde soit possible, et c'est pourquoi il ne peut pas se connaître sans qu'il connaisse aussi le monde selon la possibilité; mais comme Dieu est ce qu'il est, indépendamment de l'existence du monde, il peut se vouloir et s'aimer lui-même sans vouloir que le monde soit actuellement existant [1].

Saint Thomas explique la même vérité d'une manière un peu différente. Pour qu'une chose soit connue, elle doit être dans le sujet connaissant selon son être intelligible; mais pour qu'une chose soit voulue, il faut qu'elle soit, pour celui qui veut, fin dernière ou moyen (fin prochaine). Or la perfection de Dieu demande à la vérité que toutes les choses existent en lui d'une manière intelligible (ou de manière à pouvoir être connues), car c'est incontestablement pour l'intelligence une perfection de connaître tout ce qui est connaissable; la même perfection de Dieu exige encore que rien n'existe qui ne dépende de lui comme du bien souverain et de la fin suprême; mais elle ne demande nullement qu'il y ait réellement hors de lui des choses dépendantes de lui comme de leur fin dernière [2]. En effet, si Dieu possède

[1] Deus per scientiam simplicis intelligentiæ necessario comprehendit creaturas possibiles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam, cum qua creaturæ habent necessariam connexionem in esse possibili... At vero amor Dei, quantumvis perfectus, non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturæ non habet necessariam connexionem cum bonitate (perfectione) Dei (quæ bonitas est objectum principale amoris divini) : amor autem non est sine ordine ad actuale esse. (Suarez, *Metaph.*, disp. 30, sect. 16.)

[2] Quod intelligens intelligat aliquid, ex hoc est, quod intellectus se habet quodam modo : ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est ejus similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est, quod volitum aliquo modo se habet : volumus enim aliquid vel quia est finis vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio; non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quæ in

pleinement cette fin dernière, en sorte que sa vie absolue ne puisse d'aucune manière être perfectionnée par tout ce qu'il produit hors de lui, comment l'amour qu'il se porte à lui-même pourrait-il le nécessiter à opérer hors de lui ?

Cependant on répliquera peut-être que Dieu ne crée pas pour perfectionner sa propre vie, mais pour donner à d'autres l'être et la vie, comme il possède lui-même l'être et la vie. Cet amour, qui se manifeste par la création, aurait ainsi son fondement dans l'amour que Dieu a pour lui-même. Très-bien ; toutefois cela montre seulement que la création du monde s'accorde parfaitement avec la sainteté divine, mais on ne prouve pas par cette raison que la sainteté de Dieu l'exige impérieusement. Qu'on tourne les choses comme on voudra ; pour que l'amour de Dieu envers lui-même constitue non-seulement un motif, mais encore une nécessité de créer, il faut supposer que la vie intime de Dieu reçoit de la création un perfectionnement dont elle manquerait sans cette opération divine. Voilà pourquoi Günther lui-même n'a pu échapper à cette erreur, quoiqu'il la repousse bien souvent en termes énergiques. Il disait plus haut : « C'est l'amour qui a créé, sans que la vie de Dieu en soit augmentée et que sa béatitude en reçoive aucun accroissement [1]. » Toutefois, cela ne l'a pas empêché de parler, dans le même ouvrage, d'une certaine *réaction* de l'acte créateur sur Dieu, d'un certain *accroissement* ou d'une élévation de la conscience divine [2]. Mais pour le moment laissons ces considérations : nous trouverons plus tard une meilleure occasion pour traiter ce point. Con-

ipsam ordinantur ut in finem; et ob hoc necesse est, Deum alia (a se) scire, non autem velle. Unde nec omnia vult, quæ ad bonitatem ipsius ordinem habere possent, omnia autem scit, quæ ad essentiam ejus, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 81.)

[1] *Vorschule,* tom. I, p. 131. Cf. *Letzter Symb.*, p. 141.

[2] *Vorschule,* tom. II, p. 139 et p. 328.

tinuons à examiner les difficultés que Günther oppose à saint Thomas.

508. Le Docteur angélique, dit-il, aurait dû considérer comme essentielle, c'est-à-dire comme inséparable de la substance divine la volonté avec laquelle Dieu veut le monde, d'autant plus que, selon lui, Dieu se veut lui-même et veut les choses distinctes de lui par un seul et même acte (n. 502). Saint Thomas soutient sans doute avec tous les théologiens cette unité et cette simplicité de la volonté divine. Si l'acte par lequel Dieu veut le monde se distinguait en effet de l'acte par lequel il se veut lui-même, sa volonté ne serait plus pure et absolue, mais, comme la nôtre, elle serait une activité distincte de la force active, elle ne serait plus substance, mais modification de la substance. Admettant en Dieu, pour la production du monde, un acte distinct de sa volonté, nous pourrions avec le même droit supposer en lui autant d'actes distincts de sa volonté que nous distinguons diverses espèces dans les effets de la puissance divine dans le monde. Nous devrions ainsi nous représenter l'être de Dieu sujet à un changement continuel, comme le monde créé. Pour mieux faire comprendre la vérité opposée à cette erreur, saint Thomas compare la volonté avec la connaissance. Comme notre connaissance est progressive ou discursive, les pensées se succèdent en elle ; si nous connaissions la vérité au moyen d'une pure intuition, nous percevrions au moyen d'une seule pensée ou d'un seul regard de l'esprit les premiers principes et tout ce qui peut être connu par eux, comme l'œil découvre par un seul regard tout l'horizon avec tout ce qu'il renferme. Or Dieu est lui-même le principe suprême de la connaissance, la vérité absolue dans laquelle et par laquelle est intelligible tout ce qui existe ou peut exister. De même donc que par une seule intuition il connaît son essence et tout ce qui existe ou peut exister hors d'elle, de même, par un seul acte de sa volonté, il se veut lui-

même, la fin dernière de toutes choses, et il veut tout ce qui dépend de lui, c'est-à-dire, les choses distinctes de son être. La fin dernière est aux choses voulues à cause d'elle ce qu'est le principe aux vérités qui sont connues par lui ; avec cette différence toutefois que l'intelligence parfaite connaît nécessairement tout ce qui peut être connu par le principe, tandis que la volonté parfaite ne veut point avec nécessité tout ce qu'elle peut vouloir en vue de la fin dernière, mais seulement ce que la fin exige.

509. Mais est-ce donc en vérité une chose si difficile à comprendre que Dieu atteigne d'un seul acte de sa volonté son propre être et le monde ? C'est le caractère propre de la volonté divine, éternelle, incréée et infinie de vouloir par un acte éternel tout ce qu'il a fait au commencement et ce qu'il fera dans le cours du temps qui ne finira jamais, et de produire hors de lui cette immense variété de choses qui forme l'univers, comme d'opérer dans cet univers les plus grandes transformations, sans être lui-même sujet au changement, ni éprouver même l'ombre d'une mutation. Mais embrasser, par un seul et même acte de la volonté, divers objets, et notamment atteindre, avec la fin dernière, ce qui est voulu à cause d'elle, c'est évidemment une chose qui n'est pas impossible même à une volonté créée. Est-ce que les créatures ne sont pas l'objet de notre volonté en même temps que Dieu, toutes les fois que nous les aimons, comme il convient, non à cause d'elles-mêmes, mais à cause de Dieu ?

On comprend aisément par cet exemple qu'une seule et même volonté puisse vouloir le but avec nécessité, tandis qu'elle veut librement ce qu'elle ne veut qu'en vue de la fin. Les âmes arrivées au terme de la vie sont dans l'heureuse nécessité d'aimer Dieu, le souverain bien, et de n'aimer qu'en Dieu tout ce qu'elles aiment hors de lui ; tout acte de leur volonté a donc nécessairement pour objet Dieu, comme fin suprême. Mais quoiqu'elles ne puissent aimer hors de Dieu

rien qui ne soit bon et saint, cependant on ne contestera point que dans beaucoup de cas elles puissent ne pas vouloir ce qu'elles veulent actuellement ou du moins vouloir quelque autre chose. Cette liberté dans le choix sera leur partage, toutes les fois que la seule fin qu'elles aient en vue, la gloire de Dieu, n'exige pas nécessairement une chose dont elles peuvent avoir la volonté. Donc, dans tout choix qu'elles font, c'est le même acte de la volonté qui veut en elles nécessairement la fin suprême, Dieu, et avec liberté ce qui est subordonné à cette fin.

Cependant on pourrait encore objecter ici avec Günther que l'activité créatrice de Dieu, même d'après saint Thomas, n'est pas arbitraire, mais que la volonté de Dieu est déterminée par sa sagesse. Or la sagesse juge avec nécessité, et non avec liberté, des choses qu'il s'agit de vouloir ou de ne pas vouloir. Cette objection mérite notre attention d'autant plus qu'elle est faite non-seulement par Günther, mais encore par plusieurs autres écrivains; mais l'examen de cette difficulté se place mieux dans le paragraphe suivant, où nous étudierons la doctrine de saint Thomas sur la relation de la sagesse de Dieu avec sa puissance et sa bonté.

III.

Contingence du monde dans sa manière d'être.

510. Günther affirme non-seulement que Dieu devait créer, mais encore qu'il ne pouvait pas créer un monde différent de celui qu'il a créé; et il croit encore pouvoir prouver cette thèse, en s'appuyant sur la proposition qui revient souvent dans ses écrits : le monde, selon sa vraie notion, est le *non-moi* de Dieu. Voici comment il procède. Le monde, comme le *non-moi* de Dieu, doit former une op-

position, non-seulement avec Dieu considéré comme Être absolu, mais encore avec Dieu, comme subsistant en trois personnes dans l'unité d'essence. « Comme en Dieu, dit-il, on trouve avec l'unité de l'être la trinité de la forme (car Günther croit pouvoir appeler *forme* ce que nous nommons personnalité), il faut qu'il y ait dans le monde avec la trinité de l'être unité de forme [1]. » Nous trouvons cette trinité de l'être dans l'esprit et dans la nature, opposés comme thèse et antithèse, et dans l'homme qui est la synthèse des deux. Mais en quoi consiste donc l'unité de forme ? Dans la destinée, commune à l'esprit, à la nature et à l'homme, d'arriver à la conscience d'eux-mêmes. Nous ne voulons pas examiner pour le moment, si cette unité suffit pour faire du monde, comme le veut Günther, une opposition de la Trinité divine, et nous demandons seulement : Est-il nécessaire que le monde, c'est-à-dire l'ensemble des êtres non absolus, contienne une pareille trinité de l'être ?

Inutile de dire que la scolastique ne reconnaissait pas moins que Günther cette trinité des êtres dans l'univers : l'être spirituel, l'être matériel, et enfin l'être humain qui réunit en lui les deux autres ; l'Église elle-même a placé cette distinction à la tête de ses définitions dogmatiques sur la création [2], et, pour diviser ses études, saint Thomas se sert de la même distinction [3]. Mais est-ce que jamais on a enseigné que le monde soit nécessairement composé de ces trois ordres d'êtres ? Les scotistes et beaucoup d'autres

[1] *Eur. u. Her.*, p. 211.

[2] Deus sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. (*Conc. lat.*, IV, c. I.)

[3] Après avoir traité de la création du monde en général, il continue ainsi : Post hæc considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturæ : et primo de creatura pure spirituali, quæ in scriptura sacra Angelus nominatur, secundo de creatura pure corporali, tertio de creatura composita ex corporali et spirituali, quæ est homo. (*Summ.*, p. 1, q. 50.)

théologiens soutenaient qu'en dehors de ces trois espèces d'êtres aucune autre n'est possible, en sorte que tout être créé doit être nécessairement ou spirituel, ou corporel, ou, comme l'homme, l'un et l'autre en même temps. D'autres, toutefois, quoiqu'en petit nombre, pensaient qu'à la vérité nous ne pouvons pas concevoir une quatrième espèce d'êtres, mais que nous ne pouvons pas en démontrer l'impossibilité.

S'il s'agit par conséquent du *monde possible*, c'est-à-dire de l'ensemble des êtres qui *peuvent* être actués par la puissance divine, les théologiens pensent plus communément qu'il comprend nécessairement ces trois espèces d'êtres dont nous avons parlé et qu'il n'en contient pas d'autres. Mais Dieu, en créant, était-il nécessité de faire sortir du néant chacune de ces espèces possibles d'êtres? Ne pouvait-il pas se contenter de produire le règne des purs esprits, ou bien le monde des corps et l'homme seuls? Pour résoudre ces questions, on pourrait encore s'appuyer sur certaines opinions de plusieurs théologiens. En effet, bien des Docteurs cherchent à démontrer l'existence des anges par la seule raison ou sans la révélation divine, en se fondant sur ce que dans leur création se manifeste la perfection caractéristique des opérations divines et que, sans le pur esprit, la gradation avec laquelle les choses créées s'élèvent jusqu'à la ressemblance avec le créateur serait incomplète. De même ils exposent diverses raisons pour lesquelles Dieu aurait créé, outre le règne des esprits, le monde matériel où il se manifeste d'une autre manière. Mais, si l'on approfondit davantage ces doctrines et d'autres semblables, en les comparant avec celles que ces mêmes théologiens enseignent sur la liberté du créateur, on se convaincra facilement que dans ces considérations les auteurs dont nous parlons ne voulaient pas faire une démonstration rigoureusement *à priori* qui suppose la nécessité métaphysique. Ils cherchaient seulement à expliquer la réalité qui

leur était déjà connue par l'expérience ou par la foi, à connaître la fin et l'idéal de l'univers et de ses parties. Or autre chose est de soutenir la *convenance* ou la sagesse des œuvres divines, autre chose d'affirmer leur *nécessité rationnelle*.

511. Cependant il faut avouer que les théologiens ne nient pas expressément la nécessité dont nous parlons ici, et quoique nous soyons persuadé qu'ils l'auraient fait, s'ils avaient traité cette question, nous ne voulons pas insister sur ce point. Et si nous accordions que la création embrasse nécessairement ces trois ordres ou espèces d'êtres, pourrait-on en conclure ce que soutiennent Günther et son école ? Ce philosophe oppose son système à l'*optimisme* de Leibnitz. Ce dernier soutenait que Dieu, voulant créer, avait dû choisir, de tous les mondes possibles, le plus parfait. Cette opinion, dit Günther, est fausse, parce qu'elle suppose la possibilité de plusieurs sortes de mondes ; le monde actuel est sans doute le meilleur qui ait pu être créé, mais uniquement parce qu'aucun autre monde n'était possible [1]. Tel est en dernière analyse le sentiment de Günther. Or devrait-on entrer dans ses vues, si l'on accordait que le monde se compose nécessairement de ces trois espèces d'êtres ? Suivant une doctrine universellement répandue dans l'Église, les anges forment neuf chœurs distincts. Mais cette opposition que le monde formerait nécessairement avec Dieu, un en trois personnes, nous au-

[1] Par là (c'est-à-dire parce que le monde dans sa totalité doit être considéré comme l'opposition de Dieu) se trouve justifié d'une part ce qu'enseigne la cosmologie chrétienne sur la contingence du monde, et d'autre part ce que prétend l'optimisme, savoir que le seul monde actuel est en même temps le meilleur, non dans le sens de la théodicée de Leibnitz (qui voulait que ce monde soit le meilleur *entre tous les mondes possibles*), mais parce que ce qui est opposé à Dieu ne peut être qu'*un*, ou parce que l'opposition contradictoire n'admet pas ce qu'on appelle dans l'école *tertium comparationis*. (*Peregrins Gastmahl*, p. 154.)

torise-t-elle à dire que Dieu n'aurait pu créer ni plus ni moins de chœurs d'anges ? Dans les purs esprits on trouve sans doute, comme dans l'esprit humain, des aptitudes et des facultés diverses ; qu'est-ce qui pouvait donc contraindre Dieu d'accorder à chacun juste celles qu'il possède ? Et si le règne des esprits pouvait être formé avec une très grande variété, on ne contestera pas que le monde des corps et la nature humaine ne soient également susceptibles de dispositions très-variées. Ainsi il reste toujours vrai que, quoique le monde renferme nécessairement ces trois règnes, divers mondes (et non un seul) seraient possibles, en sorte que Dieu ne pouvait pas créer sans faire un choix.

512. Mais voici que Knoodt renverse nos raisonnements, en faisant une déclaration inattendue. « Si l'on veut appeler *liberté d'élection* la possibilité où est Dieu de créer plusieurs mondes qui différeraient ainsi, je ne vois pas pourquoi un partisan de Günther répugnerait à admettre une telle liberté d'élection ? En parlant d'un monde *unique* en tant que ressemblance de Dieu, nous voulons dire, non qu'il ne puisse pas être réalisé de plusieurs manières, mais seulement que, si l'on considère simplement ce qui est *essentiel*, il ne peut y avoir qu'une seule idée parfaitement déterminée du monde composé de trois sortes d'êtres, comme il ne peut y avoir qu'un seul Dieu (le Dieu un en trois personnes) ; car l'idée du monde c'est l'idée de ce qui n'est pas absolu, de ce qui est en contradiction avec l'Absolu [1]. »

Il est très-vrai que, pour persister dans son système sur le monde comme antitype de la Trinité divine, Günther n'était pas forcé de nier absolument toute liberté d'élection en Dieu ; mais cette prétendue nécessité d'un monde résultant de trois ordres d'êtres, est-elle la seule raison pour laquelle Günther et Knoodt contestent à Dieu la liberté d'élection ? Le disciple n'approuve-t-il pas entièrement dans

[1] *Günther und Clemens*, tom. III, p. 344.

son maître la proposition que voici : « En Dieu il ne peut y avoir aucune *élection*, parce qu'elle supposerait *l'indécision* de la *volonté*[1]. Et ne dit-il pas au même endroit, comme en bien d'autres, qu'en Dieu la liberté d'élection n'est pas moins impossible que toute détermination *arbitraire?* Ne déclare-t-il pas expressément et à plusieurs reprises que la liberté qui, comme forme vitale de l'esprit créé, ne peut être attribuée à Dieu, n'est autre que la liberté d'élection [2]? Si toute élection suppose en Dieu l'indécision de la volonté, et si toute liberté d'élection est ou du moins peut être un acte arbitraire, il faut évidemment contester à Dieu aussi bien la puissance d'actuer de diverses manières ce monde composé de trois ordres d'êtres que la puissance de créer, au lieu de ce monde à trois membres, un autre qui n'en aurait que deux ou même un seul. Si au contraire pour créer les êtres tels qu'ils existent, avec la distinction des trois règnes, dans le nombre et la perfection que nous trouvons actuellement, Dieu n'a été déterminé ni par son idée du monde, ni par son amour, ni par une autre perfection de son être, mais uniquement par un décret de sa volonté, il possède aussi une liberté d'élection vraie et proprement dite. Les concessions de Knoodt feraient donc entrer la doctrine de Günther, comparée à celle qui règne dans les écoles catholiques, dans une tout autre phase. Celui qui admet en Dieu une liberté d'élection quelconque ne peut plus dire que cette liberté soit une forme vitale exclusivement propre aux esprits créés. Pour expliquer la liberté de Dieu, il doit montrer, avec les théologiens, que les imperfections dont notre liberté d'élection se trouve accompagnée ne sont pas essentielles à cette liberté considérée en elle-même. Quoique la volonté soit libre de choisir, elle n'est

[1] *Günther und Clemens*, tom. I, p. 250.
[2] *Ibid.*, p. 244.

pas nécessairement indécise, mais elle peut être déterminée de toute éternité et immuable. La faculté de choisir entre divers objets se concilie parfaitement avec la nécessité de ne choisir que ce qui est conforme à la sagesse et à la sainteté, de sorte que la liberté d'élection ne consiste pas à se déterminer d'une manière arbitraire et ne suppose pas la possibilité de faire un mauvais choix. Si l'on expliquait ainsi la doctrine de Günther, elle ne différerait plus de celle des théologiens que dans la détermination de l'objet auquel s'étend la liberté divine. Günther croit que Dieu doit être déterminé à réaliser son idée du monde par son amour pour lui-même, et que le monde ne peut être opposé à Dieu, comme le relatif à l'Absolu, sans former avec Dieu, un en trois personnes, le contraste dont nous avons parlé. Donc, si Knoodt a bien compris l'opinion de son maître, la libre élection commencerait seulement, quand il s'agit de la formation et de l'organisation des trois règnes du monde. Or, remarquons-le, même avec ces restrictions la liberté divine s'étendrait encore à une infinité de choses, vu surtout que, si la liberté d'élection peut être admise en Dieu, on ne peut pas nier que Dieu intervienne de bien des manières dans le gouvernement de ce monde. Avec ces opinions, quel reproche Günther peut-il donc faire aux théologiens? Uniquement de n'avoir pas reconnu, par l'origine de l'idée du monde et par ses rapports avec l'essence divine, la nécessité de la création ni l'impossibilité où se trouve Dieu de créer un monde autre que celui qui existe actuellement et qui se compose de trois espèces d'êtres. Günther ne peut point leur adresser le reproche d'être tombés dans l'anthropomorphisme, en regardant la liberté divine comme une liberté d'élection, et en ne comprenant pas que « liberté absolue et nécessité absolue constituent ce qu'on appelle *contradictiones in adjecto.* »

513. Mais, dans la question qui nous occupe, Knoodt est-il resté fidèle aux opinions de son maître? Nous en doutons

beaucoup. Voyons en effet ce que Günther trouve à reprendre dans les doctrines de saint Thomas.

« A notre avis, dit-il, on ne propose rien de solide sur ces rapports (entre Dieu et le monde), à moins d'approfondir la relation qui existe en Dieu entre l'intelligence et la volonté, en se servant des principes du thomisme d'après lequel la relation de Dieu avec le monde a pour fondement la distinction réelle de l'un et de l'autre.

« Or, chez saint Thomas on ne trouve pas de notions très-nettes sur cette distinction. D'une part il présente la *bonté* de la volonté et la *sagesse* de l'entendement comme la cause qui détermine Dieu à créer; mais d'autre part il supprime cette distinction, en identifiant la volonté et l'entendement de Dieu avec l'essence divine dont la *simplicité* absolue empêche toute distinction d'avoir une valeur réelle. Du reste, il conçoit cette distinction entièrement d'après l'analogie des opérations divines avec l'activité pratique de l'intelligence pratique (la connaissance active).

« La sphère de l'entendement de Dieu est pour lui *plus étendue* que l'essence du monde qui est sorti ou qui sortira de l'essence divine. Car Dieu connaît non-seulement ce qui existe, mais encore ce qui n'existe pas et n'existera jamais, et il sait qu'il pourrait tout actuer, au gré de sa volonté. Voilà, selon le Docteur angélique, le fondement de l'*élection libre* que Dieu doit faire entre les divers mondes possibles. Comme bien des choses n'existent pas dans l'ordre actuel, quoiqu'elles puissent exister sans contradiction dans un autre ordre, il se représente Dieu comme *choisissant* entre ces divers ordres, pour en réaliser un seul par la *création.*

« *D'une part* donc ces divers ordres ont, d'après lui, leur fondement dans l'intelligence qui détermine certains effets et dans la sagesse qui produit ces effets avec ordre, mais *d'autre part* c'est la bonté seule qui détermine Dieu à choi-

sir un seul de ces divers ordres pour le réaliser[1]. Car ce n'est qu'en vertu de sa bonté que Dieu veut se communiquer; voilà pourquoi non-seulement il s'aime lui-même *nécessairement*, mais encore il veut d'autres choses d'une manière *contingente*. Tel est le fondement de la contingence qui distingue les choses de ce monde. Par suite de cette contingence aucune créature ne trouve en elle-même la nécessité de son existence, mais elle prend avec nécessité sa place dans l'ordre donné du monde. Or, ce qu'il y a de vague et d'incertain dans ces analogies, c'est que l'*excédant* qui se trouverait dans l'intelligence divine est bien une conséquence de la thèse de saint Thomas : la *cause* est toujours *plus parfaite* que son effet; mais le Docteur angélique ne peut pas justifier son explication, en se fondant sur le principe que nous ne pouvons, naturellement, connaître de Dieu que ce qu'il est comme cause du monde: car *naturellement* on ne peut pas plus connaître cet excédant (*superplus*) qu'on ne peut conclure d'un effet fini l'existence d'une cause infinie (si celle-ci n'était pas connue auparavant).

« L'hypothèse d'un ordre déterminé du monde, à l'exclusion de tout autre, ne peut être admise, parce que la bonté de Dieu a pour objet tout ce qui a quelque ressemblance avec lui, et que la création doit être parfaite, parce que le créateur est parfait; car il manifeste précisément sa perfection dans un monde (dans une pluralité de créatures), parce qu'il ne pouvait pas la manifester dans un seul être créé.

« Cependant, bien que ces notions sur les rapports entre

[1] « Quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat. Si l'on traduit le mot *producere* par produire dans le sens d'actuer, de réaliser, la *sagesse* seule est la force créatrice; mais si l'on rend l'expression *ordinate producere* par mettre de l'ordre dans les choses diverses qui existent déjà, la *bonté* seule est la cause de l'acte créateur. » (*Note de Günther*).

l'intelligence et la volonté divines soient bien vagues et incertaines, on peut dire sans crainte de se tromper que saint Thomas a bâti tout son système sur ces rapports[1]. »

Quoique, dans ces paroles, Günther ne s'explique pas sur sa propre manière de voir avec toute la précision désirable, on voit pourtant clairement par toute cette exposition qu'il conteste même cette pluralité des mondes possibles ou d'ordres des choses qu'affirme saint Thomas, et dont Knoodt croit pouvoir convenir. Mais Günther veut réfuter le Docteur angélique par ses propres principes ; c'est pourquoi il nous reste à les examiner plus en détail. Nous les emprunterons aux traités mêmes contre lesquels Günther dirige spécialement ses observations.

514. Après avoir montré que Dieu, étant seul sans cause, doit être la cause de tout ce qui existe, saint Thomas conclut de cette vérité que « Dieu et Dieu seul produit de rien, c'est-à-dire *crée;* d'où il suit que l'effet propre, caractéristique de la puissance divine est l'*être* même des choses. Les autres causes peuvent faire qu'une chose devienne ce qu'elle n'était pas ; la cause créatrice seule peut donner l'être à ce qui n'était pas simplement ou absolument[2]. — Or, si l'*être* même des choses est l'effet propre de la puissance divine, il faut que celle-ci soit illimitée, qu'elle soit *toute-puissance*. Car toute vertu parfaite dans son genre s'étend à tout ce qui est de son effet propre : l'architecture, par exemple, à tous les édifices. Si donc il est de la puissance divine de communiquer l'être, elle doit s'étendre à tout ce qui peut exister. Si elle était limitée à certains effets déterminés, elle ne produirait pas les choses en tant qu'elles *sont*, mais seulement en tant qu'elles sont *telles* ou *telles* choses déterminées. Par conséquent, pour Dieu il n'y a d'impossible que ce qui ne peut point être ou dont l'idée implique

[1] *Vorschule*, tom. I, p. 366-368.
[2] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 15, 16.

contradiction[1]. — En outre, toute puissance active suppose dans le principe une perfection, non purement possible, mais réelle, qui corresponde aux effets de cette puissance, et l'étendue de la force active doit être mesurée d'après cette perfection qui en est le fondement. Donc, puisque Dieu n'est pas un être d'une espèce déterminée, mais l'Etre même, et que, comme tel, il contient en lui, d'une manière éminente, les perfections de toutes les espèces d'êtres, sa puissance de donner aux choses l'existence ne peut être restreinte à certaines espèces particulières, mais elle doit s'étendre à tout ce qui peut exister[2]. »

« Cette considération seule suffit pour nous convaincre que l'activité créatrice de Dieu doit être déterminée par sa sagesse et par sa volonté. Il est évident que dans le monde tout ce qui peut exister n'existe pas réellement, et que tout ce qui peut se faire ne se fait pas en réalité. Est-ce que, par exemple, les corps célestes ne peuvent être, pour le nombre et la grandeur, autres qu'ils ne sont à présent ? Or, quelle autre raison pourrait-on donner de l'ordre actuel des choses, si ce n'est que la puissance divine n'opère pas à la manière d'un principe aveugle et sans connaissance, mais suivant des décrets libres[3] ? D'ailleurs, la même chose se prouve par la nature de l'activité créatrice. Les effets, avant d'être pro-

[1] Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit, ad quæ suus per se et proprius effectus se extendere potest... virtus autem divina est per se causa essendi et esse est ejus proprius effectus : ergo ad omnia se extendit, quæ rationi entis non repugnant (*Contr. Gent.*, c. 22, n. 2).

[2] *Ibid.*, n. 3 ; mais plus clairement dans la somme : Cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiæ activæ correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa... Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. (P. 1, q. 25, a. 3).

[3] *Contr. Gent.*, c. 23, n. 2.

duits, doivent être dans la cause ; toutefois, ils peuvent être dans la cause de la manière qui répond à celle-ci ; et, par conséquent, s'ils sont d'une autre essence que la cause, ils peuvent être en elle autrement qu'ils ne sont en eux-mêmes. Les choses créées ne peuvent donc avoir en Dieu qu'un être purement intelligible ; elles sont en lui comme l'idée d'une œuvre d'art est dans l'esprit de l'artiste. Or les effets procèdent de la cause qui les produit suivant qu'ils préexistent en elle. Ainsi, la puissance de Dieu opère au moyen des idées divines et par suite aussi au moyen de la volonté divine. Car l'intelligence peut produire hors d'elle-même seulement en ce sens que l'objet connu détermine la volonté à agir [1]. »

515. « On pourrait cependant croire que, quoique la puissance divine, considérée en elle-même, ne soit pas limitée à certains effets déterminés, une telle limitation et la nécessité qui en découle pour les opérations divines sont fondées sur la *science* de Dieu. Car, comme nous venons de le dire, la puissance créatrice ne peut s'exercer qu'au moyen des idées divines ; si donc Dieu ne peut pas penser un autre monde que celui qui existe, il ne peut pas non plus en créer un autre. » « A la vérité, il en est ainsi; mais ne doit-on pas conclure des relations de la science de Dieu avec sa puissance que l'une doit être aussi illimitée que l'autre? La puissance créatrice doit s'étendre à tout ce qui peut être; c'est donc précisément parce qu'elle n'est pas une force aveugle et inconsciente, mais qu'elle opère d'après les idées et par elles, que la science divine ne peut avoir une moindre étendue. L'intelligence divine, en vertu de cette relation, doit donc être, non moins que la puissance, la cause de tout ce qui peut être [2]. » Et c'est d'autant plus évident que nous devons concevoir en Dieu la sagesse et la puissance, non pas comme deux propriétés dis-

[1] *Contr. Gent.*, c. 23, n. 3. — Cf. *Summ.*, p. 1, q. 19, a. 4.
[2] *Ibid.*, c. 26, n. 5.

tinctes qui sont unies dans le même être, mais comme une même essence qui est en même temps puissance et sagesse absolues.

Nous connaissons d'ailleurs la plénitude infinie des idées divines par la nature même de la science de Dieu. L'essence divine est le dernier fondement, non-seulement de l'existence du monde, mais encore de sa possibilité. L'être contingent et la vie relative ne sont possibles que parce qu'il y a un être et une vie absolus. La possibilité des créatures consiste en ce qu'il peut y avoir des choses qui ne sont pas absolues ni infinies, mais qui ont pourtant un être véritable. En tant que ces choses ont un être véritable, elles ont une certaine ressemblance avec l'être divin. Or, quoique tout être créé soit nécessairement ou spirituel ou matériel, ou l'un et l'autre à la fois, cependant, par là ne seraient déterminés que les genres les plus hauts, et non aussi les espèces et les individus. Si donc on trouve dans ces espèces et ces individus divers degrés de perfections, et si ces degrés viennent de ce que les créatures ont avec Dieu une ressemblance plus ou moins grande, il ne peut y avoir une créature tellement parfaite qu'on ne puisse en concevoir qui ait un plus haut degré de perfection; car l'essence divine est infinie : c'est un idéal auquel ne peut atteindre aucune imitation. Contemplant son essence telle qu'elle est, ou dans son infinité, mais acquérant, si l'on peut parler ainsi, les idées des choses, parce qu'il connaît comment les êtres, qui ne peuvent exister hors de lui que par sa puissance, ressemblent à son essence et diffèrent d'elle, Dieu doit posséder une richesse inépuisable d'idées [1].

Il y aurait donc en Dieu une multitude infinie d'idées? Certainement, et il n'y a en cela rien d'absurde. A la vérité, les choses ne peuvent exister en nombre infini, mais ce qui existe peut être augmenté à l'infini. Or cela suppose que les

[1] [illegible]

choses possibles sont infinies quant au nombre. Et quoique notre intelligence ne puisse penser un nombre infini, on ne peut en conclure qu'il ne soit pas concevable en lui-même. Si Dieu ne connaissait rien d'infini selon le nombre, il ne pourrait point connaître, ou du moins il ne connaîtrait que successivement les pensées et les sentiments qui s'accroissent sans fin dans les esprits immortels. Mais si Dieu peut connaître des choses en nombre infini, c'est précisément parce qu'il ne connaît pas les choses, comme nous, les unes après les autres, mais qu'il les embrasse toutes, par une seule pensée, dans son essence, dernier fondement de tout ce qui est possible et de tout ce qui est réel. C'est pourquoi saint Augustin dit : « Quoiqu'il n'y ait pas de nombre pour les nombres infinis, cependant ce nombre n'est pas incompréhensible pour celui dont la science est sans nombre[1]. »

516. Mais Günther élève contre saint Thomas une objection d'une tout autre nature. Ces raisonnements (que nous venons d'exposer), dit-il, sont en contradiction avec le principe du saint Docteur « que nous ne connaissons de Dieu, dans l'ordre naturel, que ce qu'il est comme cause première du monde. Car nous ne pouvons pas plus connaître, par nos lumières naturelles, le surplus (*superplus*) de l'essence divine ou ce dont elle dépasse les perfections du monde, que nous ne pouvons conclure, d'un effet fini, l'existence d'une cause infinie, à moins que nous ne la connaissions déjà par un autre moyen. » Cependant, connaître Dieu, non pas immédiatement, mais seulement au moyen de ses œuvres, est-ce donc la même chose que de connaître par ses œuvres uniquement ce qu'il est comme auteur de ces œuvres? Nous avons expliqué dans le chapitre précédent comment, après avoir reconnu Dieu comme le créateur de toutes choses et de nous-mêmes, nous arrivons à

[1] Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei, cujus scientiæ non est numerus. (*De civ. Dei*, lib. XII, c. 18.) — S. Thom. *Summ.*, p. 1, 9, 14, a. 12.

connaître ce qu'il est en lui-même, abstraction faite de ses rapports avec le monde, et surtout son infinité. Du reste, dans le passage même que critique Günther, le saint Docteur rappelle brièvement ces considérations, et dit que Dieu seul est infini par son essence, parce que toutes les choses distinctes de lui appartiennent, par la nature de leur être, à des genres et à des espèces déterminés. Si, en effet, Dieu est la cause première de tout ce qui est, il est lui-même sans principe, acte pur, ou, comme s'exprime la philosophie moderne, être *simpliciter*, et, comme tel, il est au-dessus de tous les genres et de toutes les espèces. Günther, il est vrai, en appuyant sur le mot *naturel*, nous fait ressouvenir qu'il ne cesse d'accuser la scolastique d'avoir connu seulement la pensée *conceptuelle* de la *nature* (qui distingue les êtres inférieurs à l'homme); mais nous avons vu que cette accusation est uniquement fondée sur ses opinions préconçues, et nous avons fait voir que l'être supérieur à tous les genres est, selon le Docteur angélique, non l'être indéterminé, mais l'être le plus déterminé qui puisse exister, non l'être en général, mais l'être qui, tout au contraire, ne peut d'aucune manière se concevoir comme universel.

Il n'est donc pas difficile, ce semble, de venger contre ces sortes d'objections les arguments qu'apporte saint Thomas pour démontrer la pluralité des mondes possibles. Le saint Docteur termine ses raisonnements par des paroles qui pourraient inquiéter les partisans de la doctrine de Günther : « Par là, dit-il, se trouve réfutée l'assertion de certains philosophes qui prétendent pouvoir conclure de la connaissance que Dieu a de lui-même la nécessité de l'ordre actuel des choses, comme si Dieu, par un choix libre, n'avait pas déterminé les choses individuelles et coordonné tout l'ensemble, *ainsi que le professe la foi catholique*[1]. »

[1] Per hoc autem excluditur quorundam philosophorum positio dicentium, quod ex hoc, quod Deus se ipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo libero arbitrio limi-

517. Ces paroles sont suivies de celles que cite Günther pour prouver que, dans la doctrine de saint Thomas, la relation entre la science et la volonté de Dieu n'est pas déterminée d'une manière nette et précise. Que trouve-t-il donc à redire dans les paroles du Docteur angélique? « Les ordres multiples (les mondes possibles), dit-il, sont fondés, d'après saint Thomas, sur l'intelligence divine qui se fixe certains effets et sur la sagesse qui produit ses effets avec ordre ; néanmoins, c'est sa bonté qui détermine Dieu à choisir un seul entre ces divers ordres. » Dans une note, Günther ajoute que la sagesse seule est la force créatrice et que la bonté seule est le principe de l'acte créateur, selon qu'on traduit le mot *producere* par « produire, c'est-à-dire réaliser », ou le mot *ordinate producere* par « mettre de l'ordre dans les choses multiples ». Mais voici la vérité. D'après la doctrine très-claire et très-précise de saint Thomas, ce n'est pas l'intelligence qui établit divers ordres ni la bonté qui fait le choix entre ces ordres ; jamais le Docteur angélique ne représente la sagesse comme l'unique force créatrice. Comme nous l'avons vu, le saint docteur montre d'abord que la puissance divine n'est pas restreinte à certains effets déterminés, mais qu'elle s'étend à tout ce qui peut exister ; d'où il conclut que Dieu ne crée pas en vertu d'une nécessité fondée sur sa nature, mais suivant le choix libre de sa volonté. Et pour établir cette vérité d'une manière complète, il prouve que cette nécessité ne peut pas non plus avoir son fondement dans la nature de la science et de la volonté divines. Sans doute, Dieu produit tout avec sagesse; car c'est la sagesse qui juge de tout d'après les causes les plus hautes et dirige toutes choses

tet singula et universa disponat, sicut fides catholica profitetur. Sciendum tamen, quod quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat, sicut Sap. XI, 21. dicitur : Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti, Domine. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 26.)

vers une seule fin suprême[1]; mais, comme la science divine est d'une richesse immense, la sagesse de Dieu peut amener les choses à ce but en diverses manières. Sa volonté libre seule peut déterminer comment cette fin doit être atteinte.

Mais qui a déterminé cette fin même? Dieu ne crée ni ne peut créer pour un autre motif que sa bonté. Qu'est-ce à dire? Cela signifie que si Dieu crée, ce n'est pas qu'il soit obligé envers quelqu'un, ni qu'il ait besoin de qui que ce soit; mais parce qu'il est bon et que son essence infiniment parfaite le porte à rendre d'autres heureux, en les faisant participer à ses biens infinis. Il ne peut pas créer pour un autre motif. Cependant, de même que cette bonté ne détermine pas, c'est-à-dire ne contraint pas Dieu à créer, de même elle ne l'oblige pas à donner au monde en général ni aux diverses créatures en particulier un degré déterminé de perfection. S'il crée, la création doit tendre à manifester l'essence infiniment sainte de Dieu et à béatifier ainsi les créatures; mais, comme cette manifestation et cette béatification sont possibles dans un degré toujours plus haut, la fin qui doit être atteinte par la création ne peut être déterminée que par le choix de Dieu. La volonté divine, bien qu'elle soit essentiellement bonne, est donc libre, en créant, pour deux raisons: parce qu'elle détermine, quant au degré, la fin qu'elle veut atteindre, et parce qu'elle choisit parmi les divers moyens qui peuvent servir pour atteindre cette fin. Voilà pourquoi, répétant en peu de mots ce qu'il avait enseigné *ex professo* ailleurs, le Docteur angélique dit: Dieu ne peut vouloir que ce qui est bon; cependant, comme il connaît des biens innombrables, sa volonté produit telles ou telles œuvres déterminées, sans nécessité, mais par une détermination libre[2].

[1] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 24, n. 3.

[2] Voluntas ad quælibet se nata est extendere, quæ ei intellectus sub boni ratione proponere potest. Si igitur divinus intellectus ad

518. Saint Thomas enseigne donc juste le contraire de ce que lui fait dire Günther. Ce n'est pas l'intelligence de Dieu qui fixe les effets déterminés, et ce n'est pas sa bonté qui le détermine à tel ou tel de tous les ordres possibles; car c'est précisément parce que la science de Dieu ne fixe pas les effets et que sa bonté n'exige pas un ordre déterminé, que le créateur détermine et décide avec une pleine liberté. Dans les paroles citées par Günther on ne trouve rien qui puisse rendre obscures et incertaines ces doctrines. Voici en effet ces paroles : *Quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat.* Il suffit d'examiner cette proposition dans sa connexion avec celle qui précède, comme nous l'avons citée plus haut (n. 516), pour se convaincre que le pronom *ipse* doit être rapporté, non à *intellectus divinus*, mais au sujet de la phrase précédente, *Deus.* Faisons attention, en outre, à la suite des idées. Le saint docteur avait dit : Dieu n'est pas déterminé par la connaissance qu'il a de lui-même à tel ou tel ordre de choses, mais il détermine et dispose tout comme il lui plaît (*suo arbitrio*). Et pour qu'on ne regarde pas le bon plaisir de Dieu comme un acte aveugle et purement arbitraire, il rappelle brièvement ce qu'il avait dit auparavant : Dieu détermine sans doute par son libre choix les œuvres qu'il crée, mais ses opérations ne cessent pas pour cela d'être infiniment sages, car sa sagesse produit les œuvres avec ordre. *Statuit sibi determinatos effectus, quos per suam sapientian ordinate producat.* Or Günther trouve ces paroles obscures et équivoques ; il se demande si l'on doit traduire *producere* par « produire » et *ordinate producere* par « mettre de l'ordre dans les choses multiples et diverses qui existent

certos effectus non coarctatur, relinquitur, quod nec divina voluntas determinatos effectus de necessitate producit. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 27).

déjà. » Mais pourquoi cette incertitude, ces doutes ? Saint Thomas, évidemment, n'a voulu dire qu'une seule chose, c'est que Dieu produit avec un ordre plein de sagesse tout ce qu'il produit. Incontestablement le mot *producere* signifie dans ce texte « produire »; pourquoi donc voudrait-on traduire *ordinate producere* par « mettre de l'ordre dans les choses multiples qui existent » ? Sans doute, c'est à la sagesse qu'il appartient de produire l'ordre dans la création; cependant ce n'est pas elle, mais la volonté toute-puissante de Dieu qui produit les choses, et, comme cette volonté n'est pas une force aveugle, Dieu produit ses œuvres, en vertu de sa sagesse, avec un ordre parfait.

519. Günther accuse encore le Docteur angélique de plusieurs autres contradictions. Que (parmi les mondes possibles) Dieu puisse choisir un ordre déterminé à l'exclusion de tous les autres, c'est une assertion qui, au jugement de Günther, est en contradiction manifeste d'une part avec le principe : Dieu veut tout ce qui a une certaine ressemblance avec son être, et d'autre part avec la thèse que la création doit être parfaite, parce que le créateur est parfait. Mais saint Thomas a-t-il enseigné que Dieu veuille tout ce qui a quelque ressemblance avec lui ? Par la volonté de Dieu on peut entendre l'acte par lequel il se complaît dans les choses qu'il a produites, son amour pour les créatures. En parlant de cette volonté, le saint docteur dit à la vérité que Dieu veut toutes les choses qui existent hors de lui, à cause de la ressemblance qu'elles ont avec son être. Mais si l'on entend cette volonté dans le sens de la volonté créatrice, saint Thomas enseigne sans doute que Dieu ne veut les choses qu'il produit qu'à cause de leur ressemblance avec lui, mais il ne dit nullement que Dieu veuille tout ce qui peut lui ressembler. La volonté créatrice doit avoir un motif digne de sa sagesse et de sa sainteté, mais le saint docteur trouve ce motif en ce que Dieu produit, en dehors de lui, des êtres auxquels il communique, dans une certaine me-

sure, le bien qu'il possède lui-même, leur donnant ainsi une certaine ressemblance avec lui. Or, selon saint Thomas, c'est précisément parce que tel est le motif de la création que Dieu ne peut créer qu'avec une pleine liberté d'élection. Comment donc? C'est que la perfection de Dieu est infinie et peut se communiquer d'une infinité de manières. Si ce motif était nécessitant, Dieu devrait produire des créatures en nombre infini, qui participeraient à ses perfections d'une infinité de manières. Donc saint Thomas non-seulement n'enseigne pas que Dieu veuille tout ce qui lui ressemble, mais il dit au contraire expressément que Dieu ne peut pas vouloir tout ce qui aurait avec lui quelque ressemblance[1].

Günther avait cité auparavant un passage de saint Thomas disant que Dieu, en se voulant lui-même, veut aussi toutes les autres choses en tant qu'elles ont avec lui une certaine ressemblance. Or, dans ce passage, il a en vue, ce semble, non la simple complaisance de Dieu aux choses créées, mais bien le motif qui le détermine à les produire. Nous ne voulons pas disputer avec Günther sur ce point; remarquons toutefois que le saint docteur dit, non pas ce que lui prête Günther, pour le mettre en contradiction avec lui-même : « Dieu *veut tout ce qui* peut lui ressembler, » mais seulement qu'en se voulant lui-même, Dieu veut toutes les autres choses *en tant* qu'elles ont avec lui une certaine ressemblance[2].

[1] Deus volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se, prout bonitatem ejus participant. Cum autem divina bonitas sit infinita, infinitis modis participabilis, etiam aliis modis, quam ab his creaturis, quæ nunc sunt, participetur; si ex hoc, quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea, quæ ipsam participant, sequeretur, quod vellet infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 81, n. 3).

[2] Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, in quantum habent ejus similitudinem. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 84). Ce texte est cité dans l'ouvrage de Günther, p. 358.

La proposition ainsi exprimée peut avoir ce sens que la seule raison pour laquelle Dieu veut les choses distinctes de lui-même, c'est la ressemblance qu'elles ont avec lui. Si les raisonnements si lucides du saint docteur, que nous avons exposés plus haut, demandent absolument cette explication, elle n'est pas moins exigée par l'ensemble de la question où se trouvent les paroles citées. Saint Thomas examine pourquoi Dieu ne peut vouloir rien d'impossible en soi (ou absolument), et une des raisons qu'il allègue, c'est que ce qui est impossible en soi n'est autre chose que ce qui ne peut être d'aucune manière et par conséquent ne peut avoir aucune ressemblance avec Dieu, l'Être absolu. Si donc la proposition citée plus haut exprime la raison pour laquelle Dieu ne peut pas vouloir ce qui est impossible, quel sens peut-elle avoir, sinon que la raison dernière de tout ce que veut Dieu est Dieu lui-même, et que par conséquent il ne peut vouloir les choses distinctes de lui, qu'en tant qu'elles ont quelque ressemblance avec son être[1] ?

520. Les mêmes observations s'appliquent aussi à l'autre proposition par laquelle, selon Günther, saint Thomas se trouverait en contradiction avec lui-même : « Le monde doit être parfait, parce que le créateur est parfait. » Cette proposition, qui du reste ne se trouve pas, ainsi formulée, dans les œuvres de saint Thomas, est susceptible d'une double interprétation. Elle signifie ou que le monde ne peut être imparfait, c'est-à-dire ne peut manquer ni d'ordre ni de toutes les autres conditions requises pour le but auquel Dieu le destine ; ou bien que le monde doit être aussi parfait que possible. Naturellement saint Thomas et tous

[1] Après les paroles citées plus haut, saint Thomas continue ainsi : Secundum hoc autem aliquid repugnat rationi entis, in quantum non potest in eo servari hujusmodi similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid, quod repugnat rationi esse, in quantum hujusmodi.

les théologiens entendent ce principe dans le premier sens, et ils en concluent que Dieu ne pouvait pas créer le monde des corps sans créer des êtres raisonnables, parce que ce monde n'aurait pas atteint le but que Dieu se propose dans toutes ses œuvres. Si le Docteur angélique dit encore que Dieu a créé, outre les purs esprits, le monde des corps, parce que les premiers révèlent les perfections divines d'une manière supérieure, et que les autres les manifestent autrement et d'une façon qui est en rapport avec leur nature, il veut sans doute indiquer le motif pour lequel Dieu a produit ces êtres, mais non le motif pour lequel il *devait* les produire. Car il ne dit jamais que le monde doive être aussi parfait qu'il peut l'être en vertu de la perfection divine; il démontre, au contraire, par l'absurdité de cette thèse, la liberté d'élection du créateur.

Certes, saint Thomas ne pouvait pas faire connaître son sentiment d'une manière plus claire et plus nette qu'il ne le fait dans le passage même que lui oppose Günther [1]. Le saint docteur prouve que la providence divine n'a pas arrangé le monde en vertu d'aveugles caprices, mais qu'elle a été dirigée par des motifs d'une haute sagesse. « Le but vers lequel doivent tendre toutes choses est la perfection divine, non pas que les créatures puissent donner à l'Être

[1] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 97. Günther cite cet endroit en ce sens qu'il fait ressortir la pensée qui s'y trouve exprimée et qu'il fait mention de la comparaison dont se sert saint Thomas pour l'expliquer (p. 359). Cependant il apporte aussi, pour confirmer sa principale citation, deux propositions qui non-seulement ne renferment pas cette pensée, mais encore ne s'y rattachent pas directement. L'une est celle que nous avons citée plus haut : *Deus volendo suum esse,* etc. Et voici l'autre : *Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinæ.* On lit ces paroles *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69, où saint Thomas réfute l'erreur de ceux qui refusent aux créatures toute activité propre et prétendent que Dieu opère tout en toutes. On s'imagine, dit le Docteur angélique, honorer Dieu par une telle opinion, mais en réalité on diminue sa gloire; car la puissance créatrice se révèle à un plus haut degré, si elle produit des êtres capables d'agir par eux-mêmes.

divin quelque accroissement, mais pour que les choses reçoivent, autant que cela peut se faire, une certaine ressemblance avec la perfection de Dieu. Cependant tout être créé se trouve nécessairement loin de cette perfection ; donc, pour que cette ressemblance soit communiquée aux choses d'une manière plus parfaite, celles-ci devaient être de diverses sortes, afin que ce qui ne peut être parfaitement représenté dans une seule le soit en beaucoup de choses de diverses façons et par conséquent d'une manière plus parfaite dans le tout. » (Remarquons que le saint docteur dit, non pas : « pour que cette ressemblance soit communiquée *aussi parfaitement que possible*, » mais seulement : « pour qu'elle soit communiquée d'une *manière plus parfaite* » ; ni « qu'elle soit représentée dans le tout *au suprême degré* », mais seulement « d'une manière *plus parfaite* ».) « Les créatures diffèrent les unes des autres par leurs formes ou leurs essences ; car ces formes ou essences donnent aux choses leur être propre ou distinctif. Or, comme l'activité répond à l'être, la variété des formes suppose une égale variété dans les opérations. Et puisque la forme détermine l'être des choses, celles-ci ne peuvent différer les unes des autres par la forme que si elles ressemblent plus ou moins à l'Être divin, l'idéal suprême. En outre, comme à toute activité spéciale doit correspondre un but spécial ou propre, puisque ce but doit être atteint par cette opération, il faut que les choses diverses aient aussi divers buts, subordonnés au but suprême de toutes les œuvres divines. »

Mais de la nature des formes dépend aussi leur relation avec la matière ; car quelques-unes peuvent subsister en elles-mêmes, sans la matière, tandis que d'autres ont besoin de la matière comme d'un *substratum*. Et comme la forme et la matière deviennent un même être, il faut qu'aux diverses formes réponde une matière diversement disposée. De cette variété des formes et de la matière résultent

diverses propriétés, puisque les propriétés ont leur fondement dans les principes substantiels. Enfin, comme l'activité dépend de la forme et la passivité de la matière, les phénomènes ou les accidents des choses, ainsi que la manière dont elles influent les unes sur les autres, doivent être variés de bien des manières suivant leurs principes constitutifs (la matière et la forme) et les propriétés dont ces principes sont le fondement.

Donc, non-seulement la diversité des êtres, mais encore la variété infinie de leurs actes et de leurs phénomènes, ont leur fondement dans la sagesse divine qui atteint toutes choses depuis une extrémité jusqu'à l'autre et qui règle tout avec mesure, avec nombre et avec poids (Sap. VIII, v. XI, 21). Et voici comment le saint docteur rattache cette vérité à la liberté de la volonté créatrice : « Comme la raison spéculative part d'un principe, c'est-à-dire de la définition qui fait connaître l'essence et, par diverses propositions intermédiaires, parvient à la conclusion ; ainsi la raison pratique, partant de la fin qu'elle se propose et qui lui sert de principe, arrive, par les moyens, à ce qu'elle veut faire. Mais le principe de la raison spéculative est toujours nécessaire, et toutes les propositions intermédiaires doivent découler avec nécessité les unes des autres ; au contraire, le but que se propose la raison pratique peut être choisi avec liberté, et s'il est nécessaire, on peut encore choisir librement entre les moyens, puisqu'on peut arriver au même but par diverses voies. Il est donc nécessaire que Dieu aime sa bonté (*bonitatem*)[1]; mais il ne s'ensuit pas nécessairement que la bonté divine doive être représentée par les créatures ; car elle peut être parfaite sans cela. L'existence des créatures, bien

[1] Par la bonté (*bonitas*) nous entendons ici, non la vertu morale qui nous incline à faire du bien à d'autres, mais une propriété qui rend un être parfait en lui-même et apte à procurer une certaine béatitude à ceux qui le possèdent. Quand il s'agit de Dieu, il faut donc entendre par là ce par quoi il est le souverain bien.

qu'elle ait sa raison d'être dans la bonté de Dieu, toutefois, ne dépend que de sa simple volonté. Si Dieu veut communiquer aux créatures sa bonté de toutes les manières possibles, en leur donnant une certaine ressemblance avec lui-même, nous comprenons pourquoi existent des créatures diverses, mais il n'en découle pas nécessairement que Dieu leur ait donné telle ou telle mesure de perfection ou qu'il les ait produites en tel ou tel nombre. Mais, si le nombre des choses qui doivent exister et le degré de perfection que chacune doit posséder sont déterminés par la volonté divine, dès lors se trouvent aussi déterminées la forme, la matière, etc., que les choses possèdent. Il est donc évident que la providence divine arrange les choses suivant certaines raisons, mais que ces raisons présupposent toujours la volonté de Dieu. Ainsi se trouve réfutée une double erreur : l'erreur de ceux qui prétendent que toutes choses procèdent uniquement de la volonté divine, sans que Dieu ait d'autres motifs, et l'erreur de ceux qui croient que l'ordre des causes naît de la providence divine, en vertu d'une vraie nécessité[1]. »

521. Ainsi, la perfection du monde n'est pas en contra-

[1] Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est; sed ex hoc non necessario sequitur, quod per creaturas repræsentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturæ in esse producantur, etsi ex ratione divinæ bonitatis originem habeat, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem, quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit, quod sint creaturæ diversæ; non autem ex necessitate sequitur, quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex divina voluntate, quod hunc numerum in rebus statuere velit, et hanc unicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit, quod habeat formam talem et materiam talem : et similiter in omnibus patet. — Manifestum igitur fit, quod divina providentia secundum rationem quamdam res dispensat, et tamen hæc ratio sumitur ex suppositione voluntatis divinæ. — Sic igitur per præmissa duplex error excluditur, eorum scilicet qui credunt, quod omnia simplicem voluntatem

diction avec la pluralité des mondes possibles. Nous pouvons, au contraire, conclure de la perfection du monde, telle que nous venons de l'expliquer, comme de la toute-puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu, que, sans le choix libre du créateur, aucune création n'est possible, et qu'ainsi le monde est contingent dans son existence et dans sa manière d'être. Toutefois on l'appelle contingent, non pas que dans la sagesse éternelle il n'y ait aucune raison de son existence et de sa manière d'être, mais seulement en ce sens que cette raison ne peut être nécessitante. Ainsi se prouve la vérité que nous avions à établir. Le philosophe peut bien s'appliquer à comprendre la sagesse des œuvres divines, mais nullement à démontrer que ce monde est rationnellement nécessaire. Certes, Günther a parfaitement raison de dire que nous pouvons connaître, au moins en partie, ce qui est caché en Dieu, sinon par une science dite absolue ou *à priori*, du moins par la réflexion sur les œuvres de Dieu[1]. Cependant les raisons exposées par saint Thomas prouvent, il nous semble, que parmi les choses dont nous pouvons ainsi obtenir la connaissance se trouvent précisément la contingence du monde et la liberté du créateur.

Quant à la méthode synthétique (ou à la philosophie de la science absolue), les considérations qui précèdent ont rendu de plus en plus évidente son absolue impossibilité. Elle est impossible, parce qu'elle part de l'absolu, tandis que la raison humaine connaît l'absolu non par lui-même, mais seulement au moyen des choses relatives ou contingentes. D'ailleurs, si le monde n'a aucune raison né-

sequantur absque ratione; qui est error loquentium in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses dicit; secundum quos nulla differentia est, quod ignis calefaciat, et infrigidet, nisi quia Deus ita vult. Excluditur etiam error eorum qui dicunt, causarum ordinem ex divina providentia secundum modum necessitatis provenire. Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis. (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 17.)

[1] *Eurysth. und Heracles*, p. 4.

cessaire dans l'Être et la vie absolus de Dieu, nous connaissons son existence et sa manière d'être, non pas *à priori* ou par l'essence divine, mais seulement par les décrets libres de Dieu. Donc, encore que l'intelligence eût de l'Être absolu une véritable intuition, néanmoins elle ne pourrait jamais par ce moyen atteindre l'existence des choses relatives. Car autre chose est de percevoir l'essence divine, autre chose de connaître les décrets libres de Dieu. Les théologiens démontrent que les anges, tout en connaissant parfaitement la nature humaine, ignorent complétement les déterminations libres de l'homme avant qu'il les manifeste lui-même de quelque manière. A plus forte raison, l'intelligence humaine ne peut-elle connaître les décrets que Dieu porte librement de toute éternité, à moins que les œuvres et la parole de Dieu ne les révèlent. C'est assurément une vérité qui n'a pas besoin de preuves.

CHAPITRE V.

DE LA MÉTHODE ANALYTICO-SYNTHÉTIQUE.

522. Günther reproche à la scolastique d'avoir attribué la plus haute certitude à la conception intellectuelle des principes. La certitude, dit-il, ne peut se trouver que dans une connaissance qui atteint non-seulement les phénomènes, mais encore l'être ; or l'esprit humain ne connaît l'être qu'au moyen des phénomènes, et, de plus, il ne connaît rien avec certitude, s'il ne s'est connu auparavant lui-même. — Nous avons déjà répondu à ces reproches dans nos précédentes études. Nous disions 1° que la scolastique, non moins que Günther, regardait la conscience de soi-même comme la condition nécessaire de toute certitude qui n'est pas purement spontanée, et qu'elle déclarait médiate ou obtenue par le moyen des phénomènes toute connaissance de l'être concret, même de notre propre être ; 2° que néanmoins elle attribuait avec raison aux principes, par lesquels nous connaissons des choses abstraites, une certitude indépendante de l'expérience, bien que sans elle la connaissance des principes ne puisse naître en nous, par conséquent une certitude immédiate en ce sens qu'elle n'est fondée que sur ces concepts abstraits ; 3° qu'enfin Günther ne peut faire aucun pas dans la science, en se servant de la connaissance des êtres obtenue au moyen des phénomènes, s'il n'accorde aux principes abstraits de tout être et toute connaissance une vérité et une certitude indépendante de l'expérience. — Mais

Günther rattache très-intimement sa théorie sur la certitude à la question qui nous occupe. Il se déclare pour la méthode analytico-synthétique ; si, d'une part, il cherche à prouver que la connaissance humaine ne peut commencer que par la voie de l'analyse, il ne s'efforce pas moins, d'autre part, de montrer qu'elle n'arrive à la perfection dont elle est capable et au plus haut degré de certitude que par la synthèse. Il avait déjà dit : Tant que nous ne connaissons pas l'être comme principe des phénomènes, nos connaissances ne forment pas une science *proprement dite*[1] ; et plus loin, il distingue la connaissance que nous avons de l'être par les phénomènes de celle qui consiste à connaître les phénomènes par l'être, et il déclare que « nous n'avons proprement la science des *phénomènes* que si nous ne les *connaissons* pas simplement comme tels, mais que nous les *comprenons* par l'être comme par leur fondement et leur racine. » Si l'on trouve l'être au moyen des phénomènes, on ne possède donc qu'une science improprement dite que Günther croit pouvoir appeler aussi *foi*. Car celui qui possède « cette science, dit-il, ne *perçoit* pas la vérité, et par là même il ne peut que la croire. Il faut donc que je *croie* à moi-même, en tant que suis être subsistant (substance), puisque je ne puis pas percevoir mon être. De même, la pensée ou la connaissance que j'ai de Dieu est au fond une foi en Dieu... » Mais, comme la connaissance qui a simplement pour objet les phénomènes comme tels devient une vraie science, lorsque nous comprenons les phénomènes par l'être ou par leur racine (qui a été connue par la foi), ainsi la foi que j'ai de moi-même comme d'un être est transformée en science (proprement dite), si je parviens à me comprendre, comme un être dépendant et relatif, par Dieu, sa cause suprême et absolue[2].

[1] *Januskôpfe*, p. 288.
[2] *Ibid.*, p. 316.

On avait fait à Günther le reproche de tourner dans un cercle vicieux; les pensées que nous venons d'exposer lui servent pour répondre à cette objection. Ce cercle logique consisterait en ce que l'esprit, pour avoir la certitude de lui-même, doit présupposer l'existence de Dieu, et que, réciproquement, il ne peut être certain de l'existence de Dieu, si, auparavant, il ne s'est pas reconnu lui-même comme un être réel. Günther répond que l'esprit est certain de lui-même, dès qu'il se connaît comme être ou comme distinct de ses phénomènes, et il parvient à la connaissance de Dieu, lorsqu'il reconnaît qu'il est lui-même un être relatif ou contingent. Cette première certitude que l'esprit a de lui-même ne peut être détruite par la connaissance de ses limites ou de sa contingence; cette connaissance perfectionne, au contraire, sa certitude, en le conduisant à la connaissance de Dieu. La science que possède l'esprit est encore imparfaite, bien qu'elle soit sûre et certaine, mais elle se perfectionne par la connaissance de Dieu, et sa certitude devient ainsi plus sûre et plus éclairée. — Günther se prononce donc ici bien nettement pour la combinaison de la méthode analytique et de la méthode synthétique, et il compare cette double méthode, avec beaucoup de justesse, à l'échelle de Jacob, le long de laquelle montaient et descendaient les anges [1]. — Or, voyons s'il pouvait, à bon droit, opposer ces doctrines à la scolastique.

523. Günther dit, d'une part, que la nature (les êtres purement sensibles) ne se connaît pas elle-même par une science proprement dite, parce qu'elle atteint seulement ses phénomènes et non son être comme principe de vie, et, d'autre part, que la connaissance de l'être par les phénomènes n'est elle-même qu'une science improprement dite; pour qu'il y ait science, dans le sens strict du mot, il faut qu'on comprenne les phénomènes au moyen

[1] *Januskopfe*, p. 257 et ss.

de l'essence. En parlant ainsi, il ne se met pas en contradiction avec lui-même, si l'on ne considère que la pensée, ce qu'il veut exprimer, mais il faut avouer que la manière dont il s'exprime n'est rien moins qu'heureuse. Nous avons vu que les scolastiques eux-mêmes faisaient consister la différence entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible, en ce que cette dernière s'arrête aux phénomènes, tandis que la première pénètre jusqu'à l'être et à l'essence (n. 87). Nous avons aussi prouvé que toute représentation intellectuelle, même quand elle n'a pour objet immédiat que des phénomènes, les rapporte toujours à la substance (n. 98), mais que, d'après l'enseignement formel de la scolastique, nous ne connaissons parfaitement les phénomènes que si nous les comprenons par la substance (n. 101). Les scolastiques montrent, avec Aristote, que la connaissance des choses par leur fondement réel mérite seule le nom de science (n. 87), et distinguent la connaissance du fondement, obtenue par les phénomènes ou les effets, comme une science imparfaite, de la science parfaite qui consiste à connaître les effets par leur cause. Ils exprimaient donc la même pensée que Günther, mais d'une manière plus claire et plus nette, quand ils disaient que la connaissance n'est vraiment *intellectuelle* ou *science* que si elle a pour objet, non de simples phénomènes, mais l'essence ou l'être. Si l'être est connu par les phénomènes, la science est *imparfaite ;* si les phénomènes sont connus par l'être, elle est au contraire *parfaite.*

Si Günther appelle foi la connaissance que nous obtenons de l'être par les phénomènes, parce qu'elle ne consiste pas dans une vision, c'est une chose assez grave, puisqu'elle ouvre la voie aux erreurs qu'il professe sur les rapports entre la science et la foi. De même que nous connaissons Dieu par le monde, au moyen d'une science *à posteriori* à laquelle Günther donne le nom de foi, et que par Dieu nous rrivons à une connaissance plus parfaite du monde,

de même, suivant Günther, nous pouvons, après avoir reçu de la foi les vérités qui sont l'objet de la révélation chrétienne, comprendre ces vérités par Dieu, leur fondement suprême, et transformer ainsi la foi en une science proprement dite. Mais ces questions sont du domaine de la théologie. Dans nos études sur la théologie ancienne[1], nous avons réfuté les erreurs de Günther sur la définition de la foi ; il nous suffit ici d'avoir fait remarquer que Günther s'écarte du langage habituel des théologiens, en appelant foi la connaissance de la cause par les effets, parce qu'elle n'est pas intuitive.

524. Mais que pensaient les scolastiques sur les rapports entre cette double science et sur le perfectionnement de l'une par l'autre ? D'abord, Günther n'a certes pas à craindre que les scolastiques lui opposent l'objection dont nous avons parlé plus haut, savoir, que sa méthode implique un cercle vicieux (*circulus logicus*). Car, en expliquant ce que dit Aristote de cette sorte de sophismes, ils font remarquer expressément qu'on ne tourne pas dans un cercle vicieux, lorsqu'on prouve d'abord la cause par l'effet, et réciproquement l'effet par la cause[2]. Ils appellent cette double preuve *regressus demonstrativus*, et ils en font voir la possibilité et les avantages. Lorsque nous avons connu, par ses effets, l'existence et même, au moins d'une certaine manière, la nature de la cause, nous pouvons perfectionner cette connaissance par diverses réflexions et en nous servant de notions puisées à d'autres sources. En revenant alors de la cause à l'effet, nous obtenons de celui-ci une connaissance, sinon plus étendue, du moins différente de celle que nous avions déjà et plus parfaite. Car la première connaissance dont nous sommes partis était fondée sur l'expérience, tandis que l'autre, spéculative ou scientifique, nous

[1] *Dernier vol.*, troisième diss., ch. I, § 1, p. 223 et ss.
[2] Tolet. *in Arist.*, lib. I, post. c. 3, q. 1, *Conimbr.*, ibid. Cf. S. Thom., *de Cœlo*, lib. II, lect. 16. Maurus, *Quæst.*, vol. I, q. 68.

fait comprendre les choses par leur fondement et par les lois universelles de l'être[1].

Du reste, nous avons déjà vu comment les scolastiques appliquaient cette méthode. Suarez nous a montré comment, en partant de la première connaissance imparfaite que l'observation nous donne des phénomènes des corps, nous parvenons à connaître la substance, et comment nous pouvons connaître par celle-ci les phénomènes eux-mêmes d'une manière plus satisfaisante, parce que nous les connaissons ainsi par leur fondement (n. 101). De la même manière, nous savons, par la considération de notre pensée, que notre esprit est un principe intellectuel. Mais, après avoir connu ce caractère distinctif de l'esprit, et scruté la nature qu'il possède en vertu de son immatérialité, nous comprenons ce que nous avions connu par l'expérience sur son activité intellectuelle et notamment la source de la certitude qui est inhérente à ses pensées. Car ses pensées ont pour fondement les principes ; or, c'est précisément parce que ces principes sont en réalité ce que leur nom indique, c'est-à-dire les commencements de la connaissance intellectuelle, qu'ils ne peuvent avoir leur raison d'être que dans la nature même de la faculté de connaître. Voilà ce qui nous rend certains de leur vérité ; car, puisque c'est ne pas connaître que de prendre le faux pour le vrai, il n'est pas possible, par la nature même de la connaissance, que la raison soit déterminée dans ses actes par des principes erronés. Toutefois,

[1] Quamvis existentia effectus cognoscatur ante causam, id fit imperfecte et particulariter ; at postquam demonstratio accedit, eam universaliter cognoscimus et certius et clarius, quod docuit expresse Aristoteles. (*Post.*, lib. I, c. 24...) Dices : si cognitio effectus fuit imperfecta et particularis, cum per eam pervenimus in causam, etiam cognitio causæ erit imperfecta : — dico non ita esse ; nam illa cognitio effectus fuit via ad causam inveniendam : tamen ex ipsa causa inventa et aliis intellectus speculationibus perfectius cognoscimus causam, adeo ut per eam regrediamur ad effectum universaliter cognoscendum, quod ignotum erat ante causam. (Tolet, *loc. cit.*)

si Aristote dit, au commencement de son livre *de Animâ*, que cette branche des sciences philosophiques reçoit une certitude toute spéciale, parce qu'elle s'applique à la lumière intellectuelle même, Suarez montre que la connaissance des principes, telle que nous l'obtenons en psychologie par l'étude de l'intelligence, reçoit dans la métaphysique son complément et une certitude plus haute, parce que nous y apprenons à connaître la raison par sa cause suprême, la sagesse divine. Comme cette faculté de connaître consiste dans une certaine participation à la lumière divine, elle doit être parfaite dans son genre et dans sa sphère, quelque bornée qu'elle soit d'ailleurs[1].

525. La méthode dont nous nous servons, pour donner un fondement à la certitude de notre connaissance, diffère beaucoup de celle dont s'est servi Descartes. Excepté la conscience dans laquelle on ne trouve autre chose que notre existence individuelle et concrète, Descartes déclarait douteuse toute connaissance, même celle des principes, tant que nous n'avons pas trouvé une garantie de sa vérité dans la véracité divine. En procédant ainsi, il nous a mis dans l'impossibilité de connaître Dieu lui-même et de trouver en lui cette garantie. Les scolastiques, au contraire, montrent d'abord, dans la conscience que nous avons de nous-mêmes, la raison dernière pour laquelle nous sommes certains de la vérité des principes comme de l'expérience. Après avoir connu, par le monde de l'expérience, considéré à la lumière des premiers principes, l'existence et la nature de Dieu, ils

[1] Ad augendam hanc certitudinem circa prima principia plurimum conferre potest consideratio ipsius luminis intellectualis, quo ipsa prima principia manifestantur et reflexio circa illud et reductio ad fontem, unde dimanat, scilicet ipsum lumen divinum. Sic enim recte colligimus, prima principia vera esse, quia ipso naturali lumine immediate et per se vera ostenduntur, quia in hujusmodi modo assentiendi non potest hoc lumen decipi aut ad falsum declinare, quia est participatio divini luminis in suo genere et ordine perfecta. (*Metaph.*, disp. I, sect. 4.) Cf. dans cet ouvrage, n. 59.

expliquent par le créateur, cause suprême de tout être et de toute vérité, la valeur des principes qu'ils connaissaient et la faculté même de connaître. Et comme ils cherchaient également à découvrir dans le créateur les causes dernières de l'être et de la nature du monde corporel, ils étendaient la méthode analytico-synthétique à tout le champ des connaissances humaines. Voilà pourquoi saint Thomas disait : « Les choses temporelles et les choses éternelles se rapportent à notre connaissance de telle sorte que l'une d'elles est un moyen qui nous mène à la connaissance de l'autre. Car, selon la méthode d'invention (analytique), ce sont les choses temporelles qui nous conduisent à la connaissance des choses éternelles, suivant ces paroles de l'Apôtre : « Les perfections invisibles de Dieu ont été rendues intelligibles pour nous par les choses qui ont été faites (Rom. I, 20) ; » mais par la méthode de jugement ou de composition (synthèse), nous jugeons, au contraire, des choses temporelles par les choses éternelles qui nous sont préalablement connues[1]. » — Maurus, comme nous l'avons déjà fait remarquer (n. 87), commence ses *Questions philosophiques*, en exposant cette même doctrine, et ce qu'il dit sur la perfection de la connaissance des choses par leur cause suprême mérite notre attention : « La connaissance, dit-il, est par sa nature une expression et une représentation en vertu de laquelle les choses sont engendrées une seconde fois, selon leur être idéal, dans celui qui connaît; elle ne peut donc être parfaite que si les choses existent dans l'esprit connaissant telles qu'elles sont en elles-mêmes. Or il est nécessaire pour cela que la cause de l'être réel des choses

[1] Hæc duo, scilicet temporalia et æterna, comparantur ad cognitionem hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, secundum illud Apostoli ad Rom. I· Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. In via vero judicii per æterna jam cognita de temporalibus judicamus. (*Summ.*, p. 1, q. 79, a. 9.)

soit elle-même le principe par lequel elles sont connues ou existent dans l'esprit, selon leur être idéal[1]. » « On voit par là, dit-il encore, pourquoi Dieu n'est connu parfaitement que lorsque nous le connaissons, non par d'autres êtres, mais par lui-même. Car Dieu existe par lui-même ou il est lui-même le principe de son être ; par conséquent, il est connu d'après son principe, s'il est connu par lui-même ou suivant sa propre essence. Au contraire, nous ne pouvons connaître les créatures d'une manière parfaite que par Dieu, et non par elles-mêmes, parce qu'elles reçoivent l'existence, non d'elles-mêmes, mais de Dieu. »

Comprenant mal ce que les scolastiques enseignaient sur la certitude immédiate des principes, Günther leur objecte que la vision n'est pas toujours la connaissance la plus parfaite. Mais c'est à tort ; car Maurus déclare expressément « qu'aucune chose créée ne peut être connue d'une manière parfaite par la vision. La vision, comme telle, manifeste seulement ce que l'objet est en lui-même et ce que contient son existence concrète. Si donc les anges, par exemple, connaissaient de l'homme seulement ce qu'ils découvrent par la vue de la nature humaine, leur connaissance serait bien moins parfaite que celle qui, sans être intuitive, fait connaître l'homme par toutes ses causes, principalement par l'essence divine[2].

[1] Perfecta cognitio nihil est aliud, quam perfecta repræsentatio rei cognitæ tum solum est perfecta, cum res ita ponitur in mente, sicut est a parte rei. Ad hoc autem requiritur, ut id quod est ratio et causa, propter quam res ponitur a parte rei secundum esse reale, sit ratio et causa propter quam res cognoscitur et ponitur in mente secundum esse intentionale cogniti. (*Quæst.*, vol. I, q. 1.)

[2] Cognitio intuitiva entis incausati est perfecta, quia in ea cognoscitur propter se ipsum, quod est propter se ipsum. At cognitio intuitiva entis causati est imperfecta, quia in ea cognoscitur propter se ipsum, quod non est propter se ipsum, sed propter causam (a se) distinctam... Falsum est igitur, quod cognitio intuitiva, qua Angelus cognoscit hominem per seipsum sit perfectior non intuitiva hominis. Cognitio enim, qua cognoscitur homo per omnes causas et præsertim per divinam essentiam, quæ est causa adæquatissima hominis, est multo perfectior cognitione intuitiva hominis. (*Ibid.*)

Mais alors les scolastiques ne font-ils pas cause commune avec leurs adversaires, avec ceux qui prétendent que nous connaissons Dieu par une intuition intellectuelle? Car les partisans de ce système invoquent également cette raison que les choses doivent être connues suivant l'ordre dans lequel elles existent, et qu'ainsi les choses créées ne sont pas intelligibles par elles-mêmes, mais qu'elles doivent être connues par le moyen de Dieu. Cependant nous avons déjà dit, en traitant cette question plus haut, qu'autre chose est de n'être point connu, autre chose de ne l'être pas d'une manière parfaite. Ceux qui veulent partir de l'Absolu se trompent donc, en regardant la connaissance parfaite comme seule possible; tandis que l'homme commence toujours, pour la vie de son corps et de son âme, par ce qui est moins parfait, ils font commencer la connaissance humaine là où elle doit se terminer. La scolastique, au contraire, considérait la connaissance des choses par leurs causes suprêmes comme la plus parfaite, parce que seule elle donne à l'intelligence le repos et cette satisfaction complète qu'elle cherche dans ses aspirations vers la vérité. L'ancienne école regardait donc comme fin ou terme ce dont ses adversaires font le point de départ.

526. Mais nous comprendrons mieux et d'une manière plus complète la pensée des scolastiques, en considérant comment ils coordonnaient entre elles les diverses parties de la philosophie et déterminaient, suivant cet ordre, l'objet et le but de la métaphysique. Ils divisaient les sciences philosophiques d'après leur objet, et les distinguaient ainsi en deux classes : celles qui ont pour objet l'*activité* humaine et celles dont *les choses* sont l'objet. La première classe comprend la logique et l'éthique, la seconde embrasse la physique, les mathématiques et la métaphysique. Comme la *logique*, en étudiant l'activité intellectuelle a pour but d'ouvrir la voie qui conduit aux connaissances philosophi-

ques et de nous diriger dans cette voie d'une manière sûre, ainsi l'éthique doit régler notre vie selon les connaissances déjà acquises et nous diriger vers le bien souverain que nous avons appris à connaître. Les limites de la physique, des mathématiques et de la métaphysique étaient déterminées, comme nous l'avons expliqué plus haut (n. 68), suivant les trois degrés de l'abstraction. Dans la question qui nous occupe maintenant, il est pour nous de la plus haute importance d'étudier le but que la scolastique se proposait dans ces sciences et la méthode dont elle s'est servie pour l'atteindre. Dans la physique et les mathématiques, elle cherchait à connaître le monde, c'est-à-dire l'universalité des choses créées, toutes leurs espèces et les lois de leur origine, de leur existence et de leurs opérations, en tant qu'elles peuvent être connues par elles-mêmes, au moyen de l'observation et de la réflexion. Voilà pourquoi les scolastiques étudiaient d'abord avec Aristote le monde considéré comme un tout, pour connaître son étendue, sa durée et son origine ; ensuite ils considéraient dans les révolutions des astres, les causes universelles de l'origine et de la destruction des choses, et c'est seulement après ces études qu'ils commençaient à traiter des corps qui nous entourent ici-bas. Après avoir considéré les éléments constitutifs et les propriétés de tous les corps, ils passaient à l'étude des lois qui président à la production des choses et cherchaient à connaître l'origine, l'essence, les propriétés et les forces des créatures vivantes, en montant des moins parfaites à celles qui ont un plus haut degré de perfection. C'est pourquoi leur physique se terminait par l'anthropologie.

La physique comprenait ainsi une grande partie des doctrines qu'on traite, depuis Wolf, sous le nom de cosmologie et de psychologie, comme parties de la métaphysique. On se demande donc quels rapports avait la métaphysique, chez les anciens, avec les autres sciences philosophiques, notamment avec la physique, la psychologie et la logique.

Les diverses vérités qui sont l'objet des diverses sciences ont toutes les unes avec les autres une connexion plus ou moins intime, quoique souvent cachée. Et plus on pénètre cette connexion par une étude sérieuse, plus on connaît parfaitement l'Être absolu et le souverain bien, qui est la cause première et la fin suprême de toutes choses, comme il est le fondement le plus intime de toute vérité. Or rechercher ces rapports de toutes les vérités relatives avec la vérité absolue, ainsi que la connexion de toutes les sciences qui est fondée sur ces rapports, voilà l'office de la *métaphysique*. Elle se sert des notions que lui fournissent les autres sciences pour définir d'une manière plus nette et connaître d'une manière plus complète les premiers principes de toute connaissance et les lois les plus générales de tout être ; puis, profitant de tout ce qu'enseignent les autres sciences, chacune dans sa sphère, c'est-à-dire de toutes les vérités que nous connaissons sur le monde externe et sur la vie intime de l'âme, elle s'élève jusqu'à Dieu, l'Être absolu, et cherche à le connaître selon la plénitude de son être immuable et l'immensité de sa puissance. La métaphysique se propose enfin d'expliquer par Dieu et de comprendre par les causes les plus hautes, sinon en détail, du moins pour les principaux points, non-seulement l'origine des choses et la fin générale du monde, mais encore ce que les sciences secondaires enseignent sur les diverses créatures, sur leur nature, leur existence et leur vie. En procédant ainsi, la métaphysique perfectionne notre science, en ce sens qu'elle nous fait connaître les choses suivant l'ordre qu'elles naissent et existent [1].

527. Voilà pourquoi la métaphysique conduit à la *sagesse* dont nous sommes capables par nos forces naturelles. Souvent on n'entend par sagesse que la connaissance qui nous fait choisir les moyens appropriés à la fin qu'on se

[1] *Mauri Quæst.*, vol. I, q. 18.

propose, et en ce sens on peut l'attribuer à tout artiste. Le mot sagesse désigne encore, en général, la faculté d'apprécier les choses selon leur valeur. Mais dans le sens strict et propre du mot, la sagesse signifie chez Aristote, comme chez les scolastiques, la connaissance des choses par leurs causes suprêmes. Or voyons quels sont les rapports de la sagesse avec les autres perfections de la faculté de connaître. On donnait à ces perfections le nom de *virtutes intellectuales*, parce qu'elles rendent la raison apte et habile à connaître la vérité, comme les vertus morales disposent la volonté à pratiquer le bien. « Or, dit saint Thomas, le vrai peut être considéré ou comme étant connu immédiatement par lui-même ou comme étant connu par un autre. La raison a donc besoin, avant tout, de connaître les vérités qui sont évidentes par elles-mêmes, c'est-à-dire de ce qu'on appelle *habitus principiorum* et qu'on désigne aussi par le nom *intellectus*, en tant que ce mot exprime non la faculté de connaître elle-même, mais seulement une propriété qui la perfectionne [1]. On pourrait peut-être traduire ce mot, entendu dans ce sens, par *intelligence* ou *évidence*. Ce qui n'est pas connu par soi, mais par un autre, exige des recherches et, par conséquent, doit être considéré comme un but auquel l'esprit pensant cherche à parvenir. Mais ce but peut être le dernier dans une seule espèce de choses, par exemple, la nature de l'homme, ou bien il peut être le dernier dans toute l'étendue des connaissances humaines. Et comme les vérités antérieures et plus connues selon leur nature sont postérieures dans notre connaissance, il faut que le dernier terme de nos spéculations soit précisément l'être qui, par sa nature, est premier et plus intelligible, ou Dieu. C'est donc la sagesse qui rend l'intelligence capable de considérer le dernier terme de nos recherches, c'est-à-dire les causes les plus profondes, de

[1] *Summ.*, p. 1ª 2ª, q. 57, a. 2.

juger par elles de toutes choses selon la vérité et d'ordonner tout convenablement; car on ne peut juger parfaitement de toutes choses que par les causes premières. Mais, si la raison, partant des connaissances immédiates, arrive seulement à ce qui est le dernier terme dans tel ou tel genre de connaissances, elle obtient la *science* et non la sagesse. C'est pourquoi, selon les divers genres de choses que nous pouvons savoir, il y a diverses habitudes scientifiques et diverses sciences, tandis que la sagesse est une. Les trois vertus intellectuelles, l'intelligence ou l'évidence (*intellectus*), la science (*scientia*) et la sagesse (*sapientia*), diffèrent donc les unes des autres par leur objet. Mais que dire ensuite de leurs rapports mutuels?

En tant que la connaissance est fondée sur les principes qui lui sont propres et procède d'eux comme d'un germe, elle dépend de l'évidence; et c'est ce que les scolastiques disent aussi de la science. Mais ne devraient-ils pas affirmer la même chose de la sagesse? L'évidence en effet renferme non-seulement les principes des sciences particulières, mais encore et surtout les premiers principes dont part la science des sciences, la métaphysique, pour arriver à la sagesse; d'où il semble suivre que celle-ci soit elle-même subordonnée à l'évidence. Elle le serait si elle consistait uniquement à connaître Dieu et le monde supersensible; mais il appartient à la sagesse, comme à la science la plus haute, de rechercher, au moyen des connaissances qu'elle a de Dieu et des dernières raisons de toute vérité, le fondement plus intime de ses propres principes et des vérités enseignées par les autres sciences. Elle doit, par conséquent, être considérée comme une chose supérieure et plus excellente de laquelle dépendent l'évidence (*intellectus*) et la science[1]. Si l'homme pouvait

[1] Scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori; et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quæ sub se continet et

parvenir à la sagesse parfaite et en jouir d'une manière habituelle dans le calme, il posséderait sa félicité naturelle que les philosophes païens, notamment Aristote, regardaient comme la fin dernière de l'homme[1]. Nous disons « la félicité *naturelle* », et nous entendons par là cet état permanent dans lequel l'homme est placé par le développement complet des facultés inhérentes à son être. Cette félicité elle-même est impossible, pendant cette vie, à l'homme livré à ses propres efforts. Or, au lieu de nous affranchir des obstacles que nous rencontrons pendant notre existence terrestre, pour nous rendre capables, par le libre usage de nos facultés spirituelles, de nous élever au créateur par les créatures, et, réciproquement, de connaître les créatures par le créateur, il a plu à Dieu, dans son amour ineffable, de nous appeler à une béatitude bien supérieure à toutes les forces naturelles de l'esprit, à la vision intuitive de son essence, pour que nous le connaissions lui-même et par lui toutes choses d'une manière qui n'est naturelle qu'à lui seul.

528. C'est donc une vérité suffisamment établie que les scolastiques, tout en maintenant la méthode analytique, croyaient non-seulement qu'il est permis de combiner avec

intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans, et de principiis earundem. (*Summ.*, 1ª 2ª, q. 57, a. 2.) — Cf. Suarez, *Metaph.*, disp. I, sect. 5, où nous lisons ce qui suit : Circa ipsamet prima principia versatur nobiliori modo sapientia : quia intellectus simplici tantum modo versatur, ferendo judicium ex naturali et immediata efficacitate naturalis luminis intellectus : sapientia vero, reflexionem faciens supra ipsummet lumen et originem illius contemplans, a qua ipsum habet totam certitudinem, illud assumit ut medium ad veritatem et certitudinem principiorum demonstrandum; hic autem modus judicandi videtur altior magisque comprehensivus.

[1] Unde beatitudo naturalis hominis non in aliquo actu intellectus principiorum, sed in actu et contemplatione sapientiæ consistit, dicente Aristotele (*Ethic.*, lib. VI, c. 12) quod sicut sanitas est quædam felicitas corporis, ita sapientia est felicitas animæ. (Suarez, *Metaph.*, disp. I, sect. 5.)

elle la méthode synthétique, mais encore que la combinaison de ces deux méthodes est nécessaire, pour que le philosophe puisse atteindre le but auquel il tend, savoir, de compléter la science humaine par la sagesse. Mais, comme Günther examine principalement si par la méthode synthétique la *certitude* est portée à un plus haut degré, voyons ce que la scolastique pensait de cette question. L'ancienne école se demandait tout d'abord si en général la certitude peut avoir des degrés. La raison d'en douter est que la certitude véritable n'existe pour nous que si nous adhérons à la vérité de manière que tout doute soit écarté et que nous n'ayons aucune crainte de nous tromper. Donc, ou bien quelque doute existe encore dans notre esprit et alors nous ne sommes pas certains, ou bien tout doute se trouve exclu de notre adhésion, et alors, ce semble, nous ne pouvons pas devenir plus certains. Une âme n'est pas vraiment pure si elle a contracté quelque souillure par une faute si légère qu'elle soit; voilà pourquoi de plusieurs âmes vraiment pures l'une ne peut être plus pure que l'autre. Cependant, comme le remarque Suarez[1], dans la certitude on doit considérer non-seulement l'absence du doute, qui, étant négative, n'admet pas de degrés, mais encore l'adhésion positive qui peut être plus ou moins ferme. Quoiqu'il n'y ait certitude que si l'adhésion est immobile et sans aucune fluctuation, en sorte qu'on puisse la définir par ce caractère, pourtant elle ne consiste pas dans cette exclusion du doute, mais dans la fermeté de l'adhésion. Il faut donc la comparer, non pas tant à la pureté ou à l'innocence de l'âme, qu'à l'énergie de la volonté pour le bien. De même que cette énergie, peut être plus grande avec une égale pureté, dans une âme que dans une autre, parce que l'une possède à un plus haut degré l'amour de la vertu qui en est la source ; ainsi la fermeté de l'adhésion peut être plus ou moins in-

[1] *De Fide*, disp. VI, sect. 5.

tense, selon que nous percevons d'une manière plus ou moins claire et intime la vérité de ce que nous connaissons.

529. Or, s'il en est ainsi, il faut que cette connaissance supérieure qui se puise aux causes les plus hautes, et que les scolastiques appellent sagesse, augmente la certitude de nos connaissances. La sagesse ramène d'abord aux axiomes suprêmes de la métaphysique les principes et les autres doctrines des diverses sciences particulières. Mettant ainsi en lumière la connexion et les divers rapports que toutes les vérités ont les unes avec les autres, non-seulement elle élargit le cercle de nos connaissances, mais encore elle perfectionne celles que nous avons des vérités particulières, en les éclaircissant les unes par les autres. En outre, comme les vérités suprêmes et plus universelles sont plus évidentes que toutes les autres, on comprend que la certitude de notre connaissance doive s'accroître, lorsqu'on les ramène à ces principes suprêmes. Toutefois, tant que ces principes ne sont autre chose que les propositions abstraites de la métaphysique, on n'obtient pas, au moyen de cette réduction, cette science parfaite à laquelle on tend par la voie de la synthèse. Notre science devient parfaite, lorsque, au lieu de placer notre point de départ dans le premier principe et dans le concept le plus universel, nous commençons par l'Être suprême, cause de tout. Son Être nécessaire, absolu et infini, nous apparaît comme le fondement dernier de toutes les choses qui existent ou peuvent exister; nous comprenons par la puissance de sa volonté comment les choses contingentes qui n'existaient pas ont pu recevoir l'existence. Et puis, lorsque nous avons connu, par la nature de Dieu, la fin de toutes ses œuvres, nous nous rendons compte de l'ordre qui règne dans le monde; nous comprenons pourquoi Dieu a créé des êtres qui, en participant à sa sagesse, peuvent le connaître, lui et ses œuvres, et, en s'associant avec liberté à ses desseins, peuvent obtenir la béatitude; pour-

quoi il a voulu d'autre part que la richesse de son être se manifestât encore d'une autre manière dans la nature matérielle qu'il a soumise à l'esprit. En un mot, toutes les vérités que nous connaissons dans l'ordre physique et dans l'ordre moral, en réfléchissant sur les faits attestés par l'expérience, nous les comprenons par la nature et le but suprême de Dieu comme par leur dernier fondement. Mais si, en procédant de la sorte, nous donnons un nouvel éclat à la lumière avec laquelle nous connaissons, cette lumière plus vive doit aussi augmenter la fermeté avec laquelle l'esprit qui pense embrasse la vérité. Si donc la question est envisagée d'une manière générale, nous ne pouvons douter que si les sciences particulières reçoivent leur perfection de cette spéculation plus haute, ce ne soit aussi parce qu'elle accroît leur certitude.

530. Mais peut-on dire la même chose de toutes les vérités particulières? On pourrait, ce semble, en douter. Car les premiers principes qui sont évidents par eux-mêmes, et surtout certains théorèmes mathématiques, comment peuvent-ils devenir plus certains par une spéculation sublime, il est vrai, mais toujours plus ou moins obscure? On pourrait d'abord répondre, avec Suarez, que la certitude devient plus grande et plus parfaite, lorsque la même vérité est connue par une autre voie [1]. En outre, dans la question que nous traitons, cette nouvelle voie, considérée en elle-même, est apte par sa nature à nous donner une certitude plus haute, quoique nous ne réussissions pas toujours à l'atteindre. Car on ne peut douter que nous connaissions d'une manière bien plus intime chaque vérité et que par conséquent nous y adhérions avec plus de conviction, lorsque nous savons l'apprécier dans ses rapports avec la vérité absolue et avec l'universalité des choses. Si donc il nous

[1] Dicimus, Metaphysicam non augere intensive evidentiam vel certitudinem circa prima principia, sed extensive tantum, novam eorum evidentiam et certitudinem præbendo. (*De Fide*, disp. VI, sect. 5.)

était donné, par un secours d'en haut, je ne dis pas de voir tout en Dieu, comme les saints du ciel, mais de rendre plus parfaite la connaissance que nous avons naturellement des choses par Dieu, celle-ci devrait surpasser en clarté et en certitude notre science habituelle. Et c'est parce que nous pouvons comprendre la possibilité de cette science supérieure, que la sagesse imparfaite, à laquelle nous pouvons atteindre, en contentant davantage l'esprit, comme le remarque Aristote [1], lui donne une certaine tranquillité, un certain apaisement qui raffermit toutes ses convictions.

531. Après avoir donné à ces études sur le fondement de la philosophie toute l'étendue que semblait exiger notre but, il n'est pas hors de propos, ce semble, de jeter un dernier regard sur les points les plus saillants que nous avons discutés. Le reproche qu'on adresse le plus souvent à la philosophie ancienne, c'est que, tout abîmée dans la considération de l'objet externe, elle n'aurait pas regardé au dedans de l'intelligence pour se rendre compte de la voie qu'on doit suivre pour parvenir à la connaissance et à la certitude. Nous croyons avoir convaincu nos lecteurs que la scolastique s'est au contraire occupée de l'analyse de notre faculté de connaître, qu'elle en a sérieusement scruté la nature, les lois et les principes, et que, sans avoir traité la critique de cette faculté comme une branche spéciale des sciences philosophiques, elle a pénétré bien profondément dans les questions les plus importantes qui sont de son ressort. Mais, afin de pouvoir conclure de cette étude que, pour combattre avec succès contre l'incrédulité philosophique, on doit se rattacher aux grands penseurs de l'antiquité au lieu de les regarder avec dédain, il était pour nous de la plus haute importance de réfuter une autre accusation qui comprend beaucoup de choses. On dit que, faute d'avoir soumis

[1] *De part. animal*, lib. I, c. 5.

à une critique profonde la faculté de connaître, la philosophie ancienne a été entraînée dans des voies très-fausses et que, sans le savoir ni le vouloir, elle a préparé les erreurs monstrueuses sur lesquelles on a le plus à gémir de nos jours. Nous exprimions au contraire la conviction intime qu'il suffit de tenir fermement aux principes établis par l'antiquité catholique et de développer ses doctrines, pour marcher d'un pas assuré et ferme dans le domaine de la philosophie comme dans celui de la théologie, et de confondre l'erreur, sous quelque forme qu'elle se présente.

532. Les erreurs que nous avons à éviter et à combattre sont, en général, de deux sortes : ou elles tendent à rendre incertaines les connaissances que donne la raison, menaçant ainsi de ruiner toute vérité et toute certitude, ou bien elles consistent à doter l'homme d'une connaissance qui surpasse sa nature, et à favoriser ainsi les opinions les plus fausses sur la nature humaine et sur les rapports de l'homme avec Dieu et le monde. Parmi les erreurs de la première classe nous distinguons surtout le système qui n'admet pas, au dedans même de l'homme, un principe ou motif de certitude, et, par conséquent, fait dépendre toute science de la *foi*, c'est-à-dire de la soumission à une autorité externe. La scolastique déclarait au contraire de la manière la plus nette que tout homme trouve dans sa raison le principe de la certitude de ses connaissances, et que c'est une chose essentielle à toute intelligence, même à la raison humaine, de se révéler à elle-même, en sorte que non-seulement elle connaît le vrai, mais encore elle sait qu'elle connaît la vérité. Nous avons dissipé les craintes que ces principes inspirent à certains philosophes, comme si on attribuait à l'homme une indépendance qu'aucune créature ne peut avoir, et nous avons écarté presque toutes les méprises qui ont produit tant d'obscurité dans cette controverse, en distinguant, avec les scolastiques, entre le principe objectif et le principe subjectif de la certi-

tude. Le principe objectif est hors de nous; c'est, quand nous connaissons par nos propres pensées, la vérité évidente, et, quand nous croyons, la vérité attestée; mais le principe subjectif, dans la foi comme dans la science, ne peut se trouver qu'en nous-mêmes; car il n'est autre chose que la connaissance que nous avons de cette évidence ou de cette attestation de la vérité.

533. Descartes contre qui s'élevait l'école dont nous venons de parler, reconnaissait, à la vérité, la certitude qui a sa source dans l'esprit pensant; mais il croyait devoir la restreindre, dans son commencement, à l'existence de celui qui pense, en sorte que toutes les autres vérités ne puissent devenir certaines pour nous que par des démonstrations partant de notre propre existence. Les scolastiques, comme nous l'avons vu, avaient de la conscience de nous-mêmes une théorie plus profonde et plus nette que Descartes; ils enseignaient unanimement que toute certitude présuppose la conscience de soi-même, mais comme *condition*, et non comme source. Si l'homme n'était pas conscient de lui-même, il ne pourrait pas savoir qu'il connaît la vérité; mais ce qu'il connaît avec certitude dès le principe ne se réduit pas à sa propre existence. Et nous avons vu que Descartes, en voulant démontrer la certitude de l'expérience comme de toutes les connaissances abstraites, rendait impossible toute démonstration. Si les principes de la pensée ne sont pas certains et évidents par eux-mêmes, comme l'enseignait la scolastique, c'est-à-dire si la raison ne sait pas qu'elle connaît en eux quelque chose d'objectivement vrai, elle ne peut, en partant d'une réalité donnée, arriver par le raisonnement à d'autres connaissances certaines.

Descartes se trompait donc et se mettait en opposition avec la scolastique, non pas en disant que, avant de connaître avec certitude les vérités universelles et idéales, l'esprit pensant doit être certain de son existence individuelle

et concrète, mais en ce qu'il prétendait démontrer ces premières vérités, en partant du fait de son existence. Pareillement, la philosophie idéalistique des temps modernes n'était pas dans l'erreur en regardant les vérités idéales comme certaines par elles-mêmes, mais elle s'égarait en soutenant que la réalité n'est connue avec certitude que si elle est déduite des vérités idéales, en faisant abstraction de toute expérience. Au moyen du monde idéal on ne peut pas plus arriver à la connaissance du monde réel, que Descartes ne pouvait, en partant de la conscience, parvenir aux vérités idéales.

534. C'est ce que Hermes avait parfaitement compris ; mais, au lieu de reconnaître, avec les scolastiques, que la même raison, qui perçoit la vérité des connaissances abstraites, rend certaine l'expérience, il se laissa entraîner, en confondant l'objectivité avec l'existence concrète, à regarder ce qui est idéal comme une chose que nous *concevons* nécessairement, mais que nous ne *tenons* pas nécessairement pour *vraie*. Il fut amené à cette erreur parce qu'il ne faisait pas attention à cette propriété de l'intelligence, que les scolastiques se sont efforcés de mettre dans une vive lumière. Ce que nous pensons d'après les principes de toute science, nous sommes contraints non-seulement de le concevoir, mais encore de le tenir pour vrai ; parce que la perception claire et intime de la vérité des choses connues accompagne nos pensées. Et la conscience que nous avons de notre pensée et de notre existence n'étant certaine que par cette évidence ou cette perception intime, nous ne pouvons être surpris que Hermes, qui la rejette, ne trouve plus aucun motif pour la certitude de l'expérience. Pour éviter le scepticisme, il a recours à un sophisme pitoyable. La conscience immédiate, dit-il, doit être certaine pour nous, parce que nous sommes incapables de scruter sa valeur, c'est-à-dire de décider si elle est véridique ou trompeuse.

Hermes et Günther accusent la scolastique d'avoir ignoré

la pensée du fondement, ou l'idée qui distingue la raison, et, par là-même, de n'avoir pas su s'élever, avec les concepts de l'entendement, au-dessus des phénomènes des choses. Mais il nous a suffi d'expliquer ce qu'enseignait la scolastique sur l'abstraction et sur la nature des représentations intellectuelles, pour faire voir que, suivant sa théorie, l'essence considérée comme principe des phénomènes est précisément l'objet des concepts, et que toute représentation intellectuelle, même quand elle a pour objet des accidents, renferme la pensée du principe ou de la substance. D'ailleurs nous avons vu que Hermes, préoccupé uniquement des existences concrètes et dédaignant la connaissance des vérités générales et abstraites, se trompe tout à fait sur le véritable objet de la science. Günther, d'autre part, semble oublier, comme nous l'avons montré, que la perception du fondement réel des choses, tant qu'elle n'est pas une conception universelle, ne lui permet de faire aucun progrès dans la science et notamment qu'elle ne suffit pas pour arriver, en partant de la certitude de notre propre être, à la connaissance certaine des êtres distincts de nous.

535. Par conséquent, dans sa théorie de la connaissance, la scolastique était bien plus éloignée des erreurs du scepticisme que ceux-là mêmes qui les lui ont imputées. D'ailleurs on ne voit même pas comment l'homme peut s'assurer de la vérité de sa connaissance au moyen d'une autre méthode que la sienne. Sans doute, on ne peut pas en dire autant des scolastiques qui avaient embrassé le *nominalisme ;* car ce système avait réellement préludé au scepticisme moderne, particulièrement au criticisme de l'école de Kant. Mais, si le nominalisme, étouffé dans son berceau à la première époque de la scolastique, a relevé plus tard la tête et a réussi, pendant la période la plus malheureuse de l'Église, à agiter beaucoup d'esprits, toujours est-il que non-seulement il fut entièrement vaincu une seconde fois

mais encore qu'au moment même de la controverse, il n'a été jamais patronné par un docteur de quelque renom et de quelque autorité. La grande majorité des scolastiques dont le nom et les écrits sont parvenus jusqu'à nous adhéraient au réalisme modéré que nous avons trouvé dans la doctrine de saint Thomas.

En traitant cette question, il nous a fallu parler des controverses vives et longues que les réalistes eurent à soutenir contre le *formalisme*, qui était précurseur du panthéisme idéaliste, comme le nominalisme l'était du scepticisme critique. Certes, c'est un titre de gloire pour la scolastique que ces deux erreurs n'aient pu se produire et obtenir quelque vogue dans le monde des savants que quand cette école avait été déjà, non pas vaincue et défaite par des travaux scientifiques, mais supprimée par la violence.

536. Le formalisme a de l'affinité avec le panthéisme idéaliste, parce qu'il conduit à confondre l'universel avec l'absolu ou Dieu, l'abstrait avec la cause créatrice. Par la même raison il a une connexion intime avec les erreurs professées par certains philosophes sur la nature et l'origine des représentations intellectuelles. Car, si un scepticisme quelconque est inévitable, dès qu'on refuse de reconnaître la valeur de l'évidence intellectuelle, au contraire, en estimant au-dessus de sa valeur la connaissance humaine, les philosophes ont été toujours entraînés dans les erreurs du panthéisme. Mais, comme la scolastique évitait le scepticisme en concevant avec clarté et précision la propriété qui rend la connaissance intellectuelle capable de se révéler à elle-même comme vraie, ainsi elle se mettait à l'abri des erreurs du panthéisme, en reconnaissant qu'il est de la nature des connaissances humaines de commencer par les choses sensibles, en sorte que, quoiqu'elles puissent atteindre aux choses spirituelles et divines, elles ne peuvent cependant les concevoir qu'à la manière des choses sensibles et dans leur contraste avec celles-ci. Elle réfutait ainsi non-

seulement le système des idées innées admises par les Platoniciens, et ce que les Arabes appelaient *intellectus agens separatus* (l'ange qui nous éclaire), mais encore l'*intuition intellectuelle* que nous aurions de l'Être absolu. Ce dernier point est pour nous d'une plus haute importance; car, en le mettant en lumière, la scolastique rend impossible le point de départ et le principe même de la philosophie *synthétique;* elle évite l'erreur que cette méthode a tant accréditée de nos jours, en distinguant de la manière la plus nette ce qui est universel et indéterminé de l'Absolu et de l'Infini, et en prouvant que de fait nos pensées commencent par l'universel et non par l'Absolu.

537. En outre, sur l'objet ou le *thème* de la philosophie, les scolastiques professaient des opinions qui préviennent très-efficacement les erreurs que nous déplorons. Comment prouvaient-ils, en effet, que le nominalisme est un système frivole et sans consistance? La science, disaient-ils, traite non pas de noms et de signes, ni par conséquent de purs phénomènes, mais de choses. Donc, si ce que nous concevons comme universel et, par conséquent, comme régulier, n'existait pas dans les choses, la science serait sans objet, sans but; car elle se propose précisément de découvrir le fondement nécessaire et immuable qui soutient les phénomènes mobiles de ce monde, en les réglant et en les dominant. Or ces mêmes considérations ne montrent-elles pas également combien est vide et peu satisfaisant le *criticisme* moderne, et comment il ruine, lui aussi, toute science véritable?

L'antiquité se trouve ainsi à l'abri du reproche que lui adressait Hermes, de n'avoir pas aspiré à la *réalité* et de s'être contentée de ce qui est purement *nominal.* On comprend aussi par les mêmes raisons qu'elle se proposait un but plus élevé que Hermes n'en assignait aux méditations humaines. Pour celui-ci, le but principal de la philosophie consiste à démontrer la *réalité actuelle* ou concrète. Cepen-

dant l'existence de toutes les choses finies est contingente, et, par conséquent, elle ne peut être déduite de lois ou de raisons nécessaires, mais elle doit être connue au moyen de l'expérience. Donc la philosophie ne doit se préoccuper des preuves qui établissent la réalité actuelle des choses que dans la théorie de la connaissance où elle doit montrer la certitude de l'expérience; mais, quand elle traite des choses, il s'agit moins pour elle de prouver leur *existence* que d'étudier leur *essence*, leur *origine* et leur *destinée*. Aussi, comme son objet est, non ce qui est contingent, mais ce qui est nécessaire et éternel, les scolastiques disaient avec raison que la science fait abstraction de l'existence des choses.

En expliquant cette contingence, d'un côté par la nature des choses finies qui ne peuvent exister par elles-mêmes, et de l'autre par les attributs de celui qui leur donne l'existence, non-seulement les scolastiques convainquent d'erreur la philosophie synthétique dans le but qu'elle se propose et dans le principe dont elle part, mais encore ils préviennent efficacement l'erreur fondamentale de ce système. En effet, pour mettre en lumière la différence essentielle entre Dieu et les choses créées, il suffit de montrer que Dieu seul est nécessaire, tandis que tout ce qui existe hors de lui ne peut avoir reçu l'être que par la puissance de sa libre volonté.

538. Cependant l'antiquité, surtout au jugement de Günther, n'aurait pas donné à la philosophie une base solide, si elle n'avait expliqué, par des considérations métaphysiques, ce qu'elle enseignait sur la certitude et les autres qualités de notre connaissance. Les diverses doctrines sur la connaissance que nous venons de résumer en quelques mots sont fondées sur deux principes : l'un consiste en ce que notre intelligence, en connaissant le vrai, connaît en même temps la vérité de sa connaissance; l'autre, en ce qu'elle commence à connaître, en abstrayant des choses

sensibles l'objet de sa connaissance, en sorte que son premier et propre objet est ce qui est intelligible dans les choses sensibles. Les scolastiques démontraient sans doute ces deux principes en s'appuyant avant tout sur l'expérience et sur l'observation de nous-mêmes, mais ils cherchaient aussi à faire voir leur vérité par des raisons métaphysiques. L'aptitude de la raison à connaître la vérité de sa connaissance et à obtenir ainsi la certitude s'explique, d'après eux, par la nature de l'esprit. Substance immatérielle dont l'activité se consomme au-dedans d'elle-même, non-seulement elle a conscience de ses actes, mais encore, par ses actes, de son être; voilà pourquoi elle peut faire de son être l'objet de ses réflexions. En outre, puisque l'activité intellectuelle est un phénomène du principe connaissant et que le phénomène doit répondre au principe, les scolastiques concluaient que l'objet connu doit être dans le sujet connaissant selon la manière d'être du sujet connaissant, et que la nature des concepts par lesquels l'objet est connu doit dépendre de la nature de celui qui connaît. Par son essence immatérielle notre âme est immuable selon son être; voilà pourquoi, selon les scolastiques, l'intelligence connaît non-seulement, comme les sens, des phénomènes, mais les essences et, par conséquent, ce qui est nécessaire, éternel et immuable, en un mot l'intelligible. D'autre part, comme notre âme est en même temps la *forme vitale* du corps et, par conséquent, un principe qui possède, outre les facultés intellectuelles, des puissances sensibles, ils expliquaient par cette considération que l'âme acquiert sa science successivement, en commençant par les choses sensibles et qu'elle ne peut saisir sans voile ce qui est intelligible. L'*esprit pur*, au contraire, vivant entièrement au-dedans de lui-même, possède une pleine indépendance de la matière et peut percevoir les choses immatérielles qui ne sont pas au-dessus de lui, telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais il a besoin de diverses représen-

tations, et il ne peut connaître Dieu autrement que dans son propre être comme dans un miroir. En Dieu seul, dont l'essence même est être et vie, il ne peut y avoir rien qui commence ni finisse, rien qui soit sujet au changement, même dans sa manifestation ou dans ses actes. Voilà pourquoi sa connaissance consiste dans une vision immuable qui embrasse l'essence divine elle-même et par elle tout ce qui est intelligible, c'est-à-dire tout ce qui est et se fait, tout ce qui peut être ou se faire. En lui donc se trouvent aussi les idées éternelles de toutes les choses. Et si l'esprit créé est capable de les recevoir à sa manière, parce que son essence immatérielle a quelque ressemblance avec l'Être divin qui est absolument immuable, il trouve aussi la raison dernière de la vérité de tout ce qu'il connaît dans cette même essence immuable de Dieu.

FIN DU TOME SECOND.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND.

QUATRIÈME DISSERTATION.

DES PRINCIPES.

CINQUIÈME DISSERTATION.

DE LA MÉTHODE.



FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME SECOND.

ERRATA.

P. 186. Ligne 4 d'en bas, *lisez* : les scolastiques se demandent, *au lieu de* : ils se demandent.

P. 334. Ligne 4 d'en bas, *lisez* : immoralité, *au lieu de* : immortalité.

P. 341. Ligne 17 d'en haut, *lisez* : ses actions, *au lieu de* : ces actions.

P. 367. Ligne 3 d'en haut, *lisez* : sans la connaissance, *au lieu de* : dans la connaissance.

P. 375. Ligne 8 d'en haut, *lisez* : non d'une connaissance quelconque de Dieu, mais seulement de la connaissance de Jésus-Christ, *au lieu de* : non d'une connaissance quelconque de Jésus-Christ.

P. 460. Ligne 6 d'en haut, *lisez* : causalité, etc.[1] », *au lieu de* : causalité, etc.[1].

Ibid. Ligne 11 d'en haut, supprimer le guillemet.

P. 463. Ligne 11 d'en bas, *lisez* : dont le contraire est impossible, *au lieu de* : est si impossible.

P. 474. Ligne 10 d'en haut, *lisez* : hypothétiquement nécessaires, *au lieu de* : hypothétiquement, nécessairement.

P. 499. Ligne 18 d'en haut, *lisez* : de l'intelligence humaine, *au lieu de* : l'intelligence pratique.

P. 537. Ligne 12 d'en bas, *lisez* : s'est beaucoup occupée, *au lieu de* : s'est occupée.

Paris. — Typogr. de Adolphe Lainé, rue des Saints-Pères, 19.

Paris. — Imprimerie Adolphe Lainé, rue des Saints-Pères, 19.



